Edición de

Mar Marcos

HEREJES EN LA HISTORIA

EDITORIAL TROTTA



Herejes en la historia

Herejes en la historia

Edición de Mar Marcos

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN (edición digital epub): 978-84-9879-133-4

CONTENIDO

Introducción

QUÉ ES UN HEREJE. HEREJES EN LA HISTORIA*

Mar Marcos

A pesar del gran volumen de información que el debate en torno a la heterodoxia ha generado a lo largo de dos milenios de historia del cristianismo, no es fácil para el historiador dar una definición de la «herejía» que sea precisa y a la vez tan genérica que permita englobar los conflictos internos, de naturaleza muy variada, que han recorrido la historia de la Iglesia desde sus orígenes hasta el presente. Definir la herejía no ha sido ni siquiera fácil para los técnicos en la materia, esto es, los teólogos y los responsables de las instituciones eclesiásticas encargadas de fijar e imponer la ortodoxia. Que ésta no es una labor de fácil consenso lo demuestran las múltiples disputas y los conflictos que ha ocasionado la identificación del hereje a lo largo de la historia y los muchos esfuerzos de la jerarquía eclesiástica por excluirlo de la comunidad o, en menor medida, por reintegrarlo en ella.

Un ejemplo de la época dorada de la Patrística ilustra bien estas dificultades. Cuando un diácono de Cartago solicitó a Agustín de Hipona (354-430), el mayor teólogo latino de la época y tal vez el más influyente en el pensamiento del cristianismo occidental, que escribiera una obra sobre la esencia de la herejía en la que compendiara los errores de todas las herejías existentes desde tiempos de Jesús, Agustín declinó hacerlo. Él, que había dedicado gran parte de su actividad como obispo a exponer la ortodoxia católica y a refutar a herejes, paganos y judíos, contestó que dar una respuesta a las preguntas verdaderamente

* Este libro, resultado de un Seminario celebrado en la Universidad de Cantabria, ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación HUM2006-11240-CO2-01, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España. Una estancia en el Colegio de España en la Cité Universitaire de París, financiada en parte con fondos del citado proyecto y en parte con una ayuda del Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Cantabria, me ofreció el tiempo para llevar a término la edición.

interesantes, esto es, *quid faciat haereticum* («qué hace a uno ser hereje») y *quomodo sit definiendus haereticus* («cómo debe ser definido un hereje»), era una tarea demasiado difícil y larga para poder afrontarla[1]. Cuando sus muchos compromisos se lo permitieron y se decidió a hacerlo era ya demasiado tarde: Agustín sólo pudo llevar a término el trabajo preparatorio —la elaboración del catálogo de herejías—, pues le sorprendió la muerte.

El catálogo de herejías de Agustín de Hipona (*De haeresibus*), que fue muy copiado en la Edad Media (se conservan unos ochenta manuscritos), es una de las mejores muestras del género de la *heresiología*, un tipo de literatura que nació en una fecha tan temprana como el siglo II para combatir la disidencia dentro de lo que entonces empezaba a configurarse como la Gran Iglesia[2]. En el Epílogo de esta obra Agustín, que siempre se preocupó de trabajar con rigor, expresa así sus dudas acerca de los resultados obtenidos:

> En el supuesto de que haya puesto todas [las herejías], que no creo, ciertamente no sé si todas lo son. Y, en consecuencia, lo que tú quieres que acabe con mi escrito, ni siquiera puede abarcarlo mi conocimiento, porque yo no puedo saberlo todo.

Y eso que en su tiempo el cristianismo sólo tenía cuatro siglos de historia. Ha sido una gran pérdida que, con su inteligencia, su bagaje teológico y su experiencia en tratar con los herejes, Agustín no llegara a dar la respuesta a su gran pregunta: *quomodo sit definiendus haereticus?*

En estas páginas introductorias haremos algunas reflexiones acerca de la figura del hereje desde la perspectiva del mundo antiguo, cuando se establecieron las estrategias de combate contra la heterodoxia y cuando se delineó el perfil del heterodoxo: un estereotipo, el del *hairetikós*, que puede reconocerse en la figura de los muchos herejes que la Iglesia cristiana ha generado y en los personajes que se estudian en este libro.

1. Agustín, *De haeresibus*, prólogo, 1, en *Obras completas de San Agustín*, XXXVIII. *Escritos contra los arrianos y otros herejes*, ed. y trad. de T. Calvo y J. M. Ozaeta, BAC, Madrid, 1990. Entre las muchas biografías de Agustín, es muy interesante por su originalidad y amenidad la de P. Brown, *Agustín de Hipona* [1963], Acento, Madrid, 2001.

2. El término, muy afortunado, lo acuñó a finales del siglo II un crítico del cristianismo, el filósofo neoplatónico Celso, a quien Orígenes respondió con el *Contra Celso* (cf. V, 59), la más importante de las obras apologéticas cristianas (Orígenes, *Contra Celso*, ed. y trad. de D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1967).

1. *Viejos términos con sentido nuevo:* haíresis *y* hairetikós

El problema de definir la herejía no reside en el término, cuyo sentido e historia pueden ser bien reconstruidos. Los cristianos lo tomaron del griego, alterando profundamente su sentido etimológico y dotándolo desde un momento muy temprano del sentido peyorativo que tiene hoy[3]. *Herejía* deriva de una transliteración de *haíresis*, que significa «elección» y que en la cultura greco-helenística se aplicaba a una tendencia o una escuela filosófica, sin connotaciones negativas. Con este mismo significado neutral se utiliza en el Nuevo Testamento para aludir a los grupos de fariseos y saduceos en el mundo judaico (Hch 5, 17; 15, 5; 26, 5) e igualmente aparece como el término con el que los judíos designan a los cristianos (Hch 24, 5, 28, 22)[4]. Pero desde muy pronto, ya en las cartas de Pablo, *haíresis* se utiliza con el sentido de *escisión*, de *división* en el seno de la comunidad, con el valor que tendrá luego, al igual que su derivado *hairetikós*, «el que provoca disensión». En la *Epístola a los Gálatas* 1, 8-9, escrita hacia el año 54, Pablo establece que quien anuncie un evangelio distinto del suyo sea *anathema*, un término técnico que corresponde al hebreo *herem*, fórmula solemne de condena que podía conllevar la expulsión de la comunidad[5].

Pero no siempre en Pablo *haíresis* tiene un sentido peyorativo. En *1 Corintios* 11, 18, a la vez que el Apóstol reprueba la división entre facciones, considera la existencia de *haíresis*, es decir, de una cierta pluralidad de escuelas de opinión, como algo inevitable y hasta conveniente en la comunidad «para que se sepa quiénes son de virtud probada». Todavía en la Antigüedad algunos teólogos, como Orígenes (siglo III), consideraban que la diversidad de interpretaciones era beneficiosa para el cristianismo, que se auto-representaba entonces como una secta filosófica. Respondiendo a las críticas del filósofo pagano Celso, que acusaba a los cristianos de ser unos ignorantes y de estar tan divididos que sólo tenían en común el nombre, Orígenes, que se había formado en la filosofía clásica, consideraba la existencia de sectas como algo normal y beneficioso: era lo que demostraba que el cristianismo tenía rango de filosofía y de religión «digna», como el judaísmo:

> Como la filosofía, que profesa el conocimiento de la verdad y de la realidad de las cosas, nos aconseja cómo debamos vivir y se esfuerza

3. *Vid.*, *Diccionario patrístico agustiniano*, s.v. «Heresiólogos», pp. 1019-1021; A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles*, 2 vols., Paris, 1985.

4. Para los distintos sentidos del término en el Nuevo Testamento, P. Grech, «Criteri di ortodossia ed eresia nel Nuovo Testamento»: *Augustinianum* 25 (1985), pp. 583 ss.

5. Cf. M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina, 1994, p. 15.

> por enseñarnos lo que conviene a nuestra raza, y las cuestiones que trata permiten gran divergencia, de ahí es que en ella se han formado múltiples escuelas, unas muy conocidas, otras menos. Es más, aun en el judaísmo, la distinta interpretación de los escritos de Moisés y de los discursos proféticos dio ocasión al nacimiento de las sectas. Por modo, pues, semejante, al aparecer el cristianismo como algo muy digno de atención a los ojos, no sólo de gentes de condición servil, como se imagina Celso, sino también de muchos eruditos entre los griegos, surgieron forzosamente bandos o partidos no absolutamente por afán de disensión o disputa, sino por el empeño que muchos eruditos han tenido en entender a fondo los misterios del cristianismo (Orígenes, *Contra Celso* V, 12)[6].

Orígenes, uno de los más brillantes teólogos del cristianismo, fue declarado hereje al final del mundo antiguo, aunque no por este aspecto de su pensamiento (algunas de sus ideas «heréticas» se examinan en el capítulo 1 del presente volumen). Su visión filosófica del cristianismo, que resultaba muy atractiva para algunos intelectuales de la Antigüedad, y su idea de la bondad de una pluralidad de interpretaciones tuvieron poca fortuna en la historia posterior de la Iglesia.

Desde muy pronto la actitud mayoritaria de la jerarquía eclesiástica con respecto a la existencia de «escuelas» en el seno del cristianismo fue menos cercana al sentido etimológico y filosófico del término. A finales del siglo I la opinión expresada en las Cartas pastorales, que tratan de poner orden en el plano organizativo y doctrinal en las comunidades paulinas del occidente de Asia Menor, es ya en esto intolerante. Quienes predican falsas doctrinas son atacados en estos textos con un lenguaje violento, acusados de corromper la verdad (1 Tim 6, 20-21; cf. 1, 20). En Tit 3, 10-11 se utiliza *hairetikós* con el sentido de «persona con creencias erróneas que provoca disensión» y en Tito 1, 10-16 se llama a los herejes «charlatanes y embaucadores, deseosos de ganancias, hombres de mente y conciencia contaminadas, odiosos y rebeldes, a los que hay que tapar la boca». Es responsabilidad del obispo reconvenir al hereje y, si éste no se corrige, expulsarle de la comunidad: «Al hombre que fomenta la división (*hairetikón ánthropon*) amonéstale una y otra vez; y si no te hace caso, apártate de él, pues está pervertido y, al perseverar en su pecado, se está condenando a sí mismo».

6. *Vid.* E. Junod, «De la nécessité et de l'utilité des hérésies chrétiennes selon Origène (*Contre Celse* III, 12-13)», en H.-D. Altendorf *et al.*, *Orthodoxie et hérésie dans l'Eglise ancienne. Perspectives nouvelles*, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1993, pp. 101-124.

2. *Ortodoxia, heterodoxia, comunidad e Iglesia*

De acuerdo con esta forma de entender *haíresis*, la herejía presupone la existencia de un cuerpo de doctrina y un código ético y disciplinar inmutable, susceptible de ser violentado, fijado por una autoridad a quien compete corregir o condenar al que disiente. Ahora bien, han existido siempre graves discrepancias a la hora de establecer los criterios para identificar la ortodoxia (que significa etimológicamente «creencia recta»). Desde la Antigüedad y hasta fechas muy recientes se ha venido considerando que existió una ortodoxia original, fundada en la tradición apostólica y transmitida desde la más antigua Iglesia hasta hoy a través del Nuevo Testamento. La heterodoxia es la desviación de esta tradición. En síntesis el proceso de formación de la ortodoxia respondería a este esquema: 1) Jesús reveló la doctrina pura a sus apóstoles, en parte antes de su muerte y en parte en los cuarenta días antes de su Ascensión; 2) tras la Ascensión, los apóstoles se repartieron el mundo en regiones de evangelización y llevaron a cada una el Evangelio puro, que siguió difundiéndose tras su muerte hasta el presente; 3) pero el demonio, que no puede evitar sembrar la cizaña, aleja a algunos creyentes de la fe recta y los hace caer en la herejía. El hereje es, por tanto, un creyente ortodoxo que sucumbe a la acción del diablo y hierra.

Éste es el punto de vista que ha mantenido desde la Antigüedad la Gran Iglesia, esto es la corriente del cristianismo que acabó por imponerse, y el punto de vista que ha sido seguido por los estudiosos de la herejía hasta que en la década de 1930 W. Bauer cambió la perspectiva mostrando que *es la ortodoxia la que emerge durante el proceso de definición de la herejía* y no a la inversa[7]. El libro de Bauer, que desarrolla esta idea sobre la base del estudio del comportamiento de varias iglesias del cristianismo antiguo, ha dado origen a una amplia crítica[8], pero su planteamiento de fondo revolucionó la forma de reflexionar sobre el problema y hoy la historiografía que afronta el estudio de la ortodoxia/heterodoxia desde una perspectiva histórica parte ya siempre de su premisa[9].

La fluidez de opiniones en el ámbito doctrinal y organizativo es una característica de las comunidades cristianas de los primeros siglos, al-

7. W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, 1971 (*Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934).

8. *Vid.* D. J. Harrington, «The Reception of Walter Bauer's 'Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity' during the last Decade»: *The Harvard Theological Review* 73 (1980), pp. 289-298.

9. Así, por ejemplo, en los estudios fundamentales de H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, London, 1954, y A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque*, cit.

gunas de las cuales acabaron siendo declaradas heterodoxas, a la vez que la corriente dominante iba imponiendo a las otras su concepción del mensaje evangélico y sus estructuras organizativas. Así el catolicismo, con el apoyo inestimable del poder político, acabó por triunfar en Occidente y contra él han debido luchar luego las demás corrientes del cristianismo, algunas de ellas, como el protestantismo en época moderna, con considerable éxito. El conflicto, que ha marcado la historia del cristianismo desde sus orígenes, se revela como un instrumento de primera importancia en la definición de la ortodoxia y en la construcción de la identidad cristiana, en cuanto que ha urgido a la Iglesia a desarrollar estrategias para lograr la unidad. De esta forma, las «herejías», las fuerzas que en apariencia debilitaban a la institución, la han hecho más fuerte, revelándose al final como factores claves para la cohesión.

Los cristianos sintieron desde muy pronto y de forma aguda el problema de la compatibilidad de la variedad de interpretaciones. La importancia de la herejía en el cristianismo, a diferencia de otras religiones del libro, como el judaísmo y el islam, se debe en gran medida a la idea de comunidad[10]. El cristiano tiene una firme conciencia de pertenecer a una única comunidad de hermanos, a un único cuerpo, el cuerpo de Cristo y su única Iglesia, al que corresponde una única fe. Cuando ingresa en la comunidad, el cristiano pierde su subjetividad individual, su identidad étnica, familiar, social, cultural y hasta política. Debe olvidarse de su pasado y de sí mismo, dejar de ser un individuo para participar en una nueva «subjetividad colectiva», donde la disensión no es posible. El desarrollo en el cristianismo de la institución de la Iglesia, que no es sólo una asamblea o una asociación, sino el verdadero cuerpo de Cristo, encargada de custodiar la Verdad única, de la que es depositaria, ha hecho al cristianismo muy sensible a la disidencia. Los herejes, perversamente, se alejan de esa Verdad, amenazando la unidad y poniendo en riesgo la supervivencia de la institución. La herejía no sólo daña al hereje, sino que amenaza con «hundir el arca», haciendo imposible la salvación de todos.

La conversión del emperador Constantino (312) y el subsiguiente patronazgo del poder político sobre la Iglesia, una constante desde entonces en la historia europea, supuso un refuerzo adicional para esta llamada a la unidad. En la identificación del hereje y la imposición de la ortodoxia, las instituciones civiles tendrán un papel de primer orden a lo largo de la historia, de acuerdo con un esquema identificativo muy beneficioso para ambas partes: un Estado, un monarca, un Dios que le ha dado el poder, una única Iglesia unida.

10. Cf. G. Filoramo, «Strategies for solving internal conflicts in early Christianity», en www.uni-erfurt.de/religion_im_konflikt/vt_filoramo.pdf.

3. *Cómo discriminar entre lo ortodoxo y lo herético*

Quién establece lo que es una herejía y con qué autoridad se define, en el terreno de las creencias y del comportamiento, lo que se considera ortodoxo es un problema que trató de ser resuelto en la fase inicial del cristianismo. La Iglesia «ortodoxa» se constituyó enseguida como una organización patriarcal y jerarquizada, cuya autoridad está en manos de uno solo, el obispo, legítimamente nombrado y ratificado por ella. Con el tiempo, en Occidente, el obispo de Roma, basándose en la primacía de su iglesia fundada por Pedro, se fue abrogando esta capacidad de arbitraje, tantas veces sin embargo (como se verá en varios capítulos de este libro) contestada. En efecto, no todo el mundo estaba de acuerdo con una fuente de autoridad de estas características. Muchos cristianos a lo largo de la historia han creído y defendido la idea de que ellos podían legítimamente ser depositarios de la revelación divina a través del Espíritu Santo y estar capacitados y autorizados para interpretar personalmente los textos sagrados sin necesidad de la mediación de una autoridad eclesiástica. La libre profecía y el carisma derivado de ella han entrado en competencia desde los orígenes de la historia de la Iglesia con otras formas de autoridad, mientras que la exclusividad de la jerarquía eclesiástica en la gestión del conocimiento de lo divino ha sido una y otra vez discutida y también, una y otra vez, reprimida.

La herejía la define la autoridad eclesiástica y el hereje es quien ha sido señalado como tal por esa autoridad. El proceso de discriminación entre ortodoxia y herejía ha evolucionado con el devenir de la historia en general y, de forma más específica, con el devenir de la historia de la Iglesia, pero no lo ha hecho de forma lineal y acumulativa. Algunos periodos, como los primeros siglos del cristianismo, la plena Edad Media o la Época Moderna, se han mostrado muy fructíferos en especulaciones teóricas y acciones contra los herejes. El dinamismo de los conflictos internos ha dado origen a toda una tradición literaria, el género de la «heresiología», que, bajo diversas formas, recorre también la historia de la Iglesia.

Los *heresiólogos*, técnicos en los asuntos de herejía, identifican al hereje y denuncian sus errores, que muchas veces tienen más que ver con cuestiones de prácticas rituales, con comportamientos morales o de disciplina que con verdaderas disensiones doctrinales. Los «Catálogos de herejías» fueron constituyéndose a partir del siglo II en un género literario con reglas fijas: se define la herejía por el nombre de su fundador o por alguna de sus características, se describen los errores y se refutan. El género prosperó mucho a partir de fines del siglo IV y durante el siglo V, cuando las confrontaciones dentro de la Iglesia, en gran medida originadas por luchas de poder, se agudizaron, y las leyes del

Imperio persiguieron toda disensión del credo oficialmente establecido, hasta que en el concilio de Calcedonia de 451 se dio por cerrada la ortodoxia. Los tratados de heresiología, no obstante, siguieron siendo considerados útiles tiempo después. Abundan en el mundo bizantino hasta mucho más allá de la llegada de los árabes y, aunque en menor medida, perviven también en la tradición literaria cristiana de Occidente. En 1534, por ejemplo, se publicó en París una obra titulada *Adversus omnes haereses* (el mismo título de muchos tratados de heresiología antiguos), obra del teólogo Alfonso de Castro, consejero y confesor de Carlos I y Felipe II, en la que se recogen más de cuatrocientas herejías (el tratado de san Agustín recogía ochenta), ordenadas alfabéticamente con su exposición de errores y su refutación. La obra tuvo tanto éxito que en menos de veinticinco años conoció más de diez impresiones en España, Italia, Francia y los Países Bajos. Otros textos del género se siguieron escribiendo más tarde, hasta el siglo XVIII (en París, en 1764, se publicó la obra de Pluquet *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*).

Durante la Edad Media y Moderna proliferan, además, las «Historias de herejías», contadas en su mayoría por quienes se oponían a los herejes, que contribuyeron notablemente al proceso de conceptualización histórica de «lo herético»[11], y que permiten comprobar hasta qué punto el componente político y social de la herejía, y sus consecuencias en estas esferas, predominan sobre la vertiente doctrinal de los problemas. Los tratados *De haeresibus*, bajo sus diversas formas, constituyen un género que aún hoy no se ha extinguido y que sigue vigente bajo la forma moderna de diccionarios. Todas estas obras, desde la Antigüedad hasta el presente, han sido de uso exclusivamente «académico», pero en el plano intelectual han servido para construir el imaginario de la herejía y el retrato-robot del hereje, ofreciendo a la jerarquía eclesiástica y, en última instancia, a los poderes civiles el fundamento teórico para los procesos inquisitoriales.

4. *El perfil y el destino del hereje*

Ortodoxos y heterodoxos han combatido a lo largo de la historia por el control de la definición de la ortodoxia. Bajo presiones —normalmente bajo la amenaza de graves penas, que podían llegar a la muerte—, los

11. *Vid.* J. C. Laursen (ed.), *Histories of Heresy in Early Modern Europe: For, Against, and Beyond Persecution and Toleration*, New York, 2002. En 2003 el Centre for the History of European Discourses celebró en Brisbane (Australia) un Congreso sobre el mismo tema, *Histories of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*.

acusados de herejía acababan confesando su *error*. Pero en circunstancias normales ningún líder o grupo condenado como herético se identificaría a sí mismo como tal. Al contrario, el hereje, que lo es por estar en desacuerdo con los principios que el grupo dominante, esto es el que lo juzga, hace imperar, cree estar en el camino de la ortodoxia y por ello, muy a menudo, es proselitista y se esfuerza, como sus acusadores, en reformar y salvar a la comunidad: arriesga su vida y se expone al escarnio o al martirio por el bien de sus hermanos cristianos.

El hereje es un maestro, investido de una autoridad que él reclama como auténtica. Es un hombre iluminado y a menudo carismático que, oponiéndose al sistema mayoritario, pretende restaurar la *creencia y el comportamiento correctos*. Desde la Antigüedad, y luego en muchas ocasiones a lo largo de la historia, la herejía se ha identificado con una enfermedad contagiosa (*pestilentia*) o con algún tipo de locura (*insania, dementia*) que amenaza con corromper al resto del cuerpo orgánico de la Iglesia. El hereje constituye un peligro orgánico. ¿Qué hacer con él? Como todo enfermo, puede curarse. Un feroz heresiólogo de finales del siglo IV, el obispo Epifanio de Salamina, recopiló un catálogo de herejías al que tituló *Panarion* («botiquín»), con el que pretendía ofrecer una «caja de medicinas» para curar o extirpar el mal de los herejes. Pero, ¿qué hacer si el hereje no quiere curarse? Entonces debe ser reprimido porque tergiversa malévolamente la verdad y confunde a los otros, ignorantes y débiles, para alejarlos de la verdadera Iglesia, que él conoce y desprecia. El hereje es el mayor enemigo de la Iglesia, peor que los paganos o los judíos, porque el mal lo inocula desde dentro. Aquélla debe forzarle a regresar a la ortodoxia, primero con la persuasión y luego con medidas coercitivas; si nada de ello funciona debe expulsarle de la comunidad.

Desde Constantino en adelante la Iglesia puede acudir al poder civil para prohibir al hereje que haga proselitismo, puede privarle de sus bienes y de sus derechos cívicos, enviarle al exilio o incluso aplicarle la pena de muerte. La institución de la Inquisición, operativa durante varios siglos de la Edad Media y la Edad Moderna, ha sido el instrumento más eficaz, en cuanto a organización se refiere, para la represión del hereje. Para algunos teólogos, está activa todavía hoy en el Vaticano a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe. La gran cantidad de documentación que esta institución ha generado (actas de interrogatorios, manuales sobre cómo llevar a cabo los procesos, etc.) permite entrever el funcionamiento interno ante la sospecha de herejía, poniendo en evidencia el lado más oscuro e intolerante de una Iglesia empeñada en sobrevivir a costa de la eliminación de la disidencia. El capítulo 7 estudia un caso inquisitorial ya tardío, en la España del siglo XVIII, que ilustra bien la dinámica del funcionamiento de la institución.

5. *Herejes en la historia*

Prácticamente todos los grandes temas que han dividido a la cristiandad (disputas trinitarias y cristológicas, problemas eclesiológicos, dudas acerca de la naturaleza humana, la libertad y la salvación, el valor de la pobreza, la moralidad del clero, el significado del ascetismo) se debatieron en los primeros siglos y la forma de resolverlos entonces proporcionó un modelo para los siglos posteriores. Las creencias y el comportamiento han sido los dos parámetros para identificar a un hereje. Éste puede ser tanto quien pone en cuestión temas de gran envergadura teológica, tan esenciales como la idea de un Dios uno y trino o como la igualdad del Hijo con respecto al Padre —un debate que se suscitó durante la controversia arriana en la época de Constantino y que pervive todavía hoy en algunas iglesias, como los testigos de Jehová— como quien discute la naturaleza de la autoridad dentro de la organización de la Iglesia, quien critica la pureza de la comunidad, la liturgia, la moral o el calendario de las fiestas.

A menudo, cuando se estudian los procesos de herejía con métodos y perspectiva históricos, se encuentra que las «desviaciones» por las que alguien fue declarado hereje eran nimias. Tras el proceso de búsqueda de unidad en torno a la idea de ortodoxia se halla, en cambio, muy a menudo —quizás, si se indaga bien, siempre— un conflicto de autoridad y poder, que ha dejado en el camino evidencias de múltiples exclusiones, persecuciones, exilios y muertes. Pero este proceso, como decíamos más arriba, se ha revelado también esencial en la construcción de la identidad cristiana y en la formación de una estructura eclesiástica sólida, que ha sobrevivido a muchas amenazas, tanto externas como internas, desde la Antigüedad hasta nuestros días. El hereje ha jugado en ello un papel esencial.

El historiador del cristianismo, que estudia la herejía en su contexto social, político y cultural, descubre que la fijación de las fronteras de lo que la Iglesia católica ha considerado aceptable es fluctuante y que, en última instancia, son las relaciones de poder las que acaban marcando esas fronteras. Ésta es la conclusión más importante del presente libro. Hereje, nos muestran los ensayos que leemos aquí, es aquel que acabó siendo condenado como tal al final de un proceso en el que pocas veces las desviaciones doctrinales o de conducta fueron el asunto realmente importante. Acusaciones de heterodoxia y descalificaciones personales se revelan a menudo como meros instrumentos para eliminar al oponente, cuya voz fue sistemáticamente silenciada. Sólo algunos descuidos por parte de la Iglesia o la fortuna de hallazgos casuales, como la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi en Egipto a mediados del siglo pasado, han permitido que los escritos de los herejes hayan sobrevivido.

En efecto, la mayoría de las veces todo lo que sabemos de la persona y las ideas del hereje es lo que sus censores nos han transmitido, ya que entre las estrategias de erradicación de la herejía se encuentran de forma recurrente la desautorización de la enseñanza y la quema de libros. En el presente libro aprendemos que *hereje* es, en última instancia, aquel que durante el conflicto con las autoridades eclesiásticas resultó perdedor, y así lo seguirá ya siendo siempre. La visión «ortodoxa» del conflicto inevitablemente prevalece.

Nuestro interés aquí no son las herejías en cuanto tales, sino la figura del hereje, estudiada a través de una selección de casos. Algunos de ellos son bien conocidos, como el de Basilio, el monje Bogomilo, en Bizancio, Pedro Valdo en Francia o Thomas Müntzer en Alemania, mientras que otros son casi anónimos, como los antropomorfitas del final de la Antigüedad o los judaizantes de Logroño juzgados por la santa Inquisición a principios del siglo XVIII. Este ejercicio de microhistoria servirá no sólo para ilustrar algunos de los conflictos que se han producido en el seno de la Iglesia en distintas épocas, así como las estrategias que se arbitraron para resolverlos, sino que nos descubrirá los problemas cambiantes, de muy distinta naturaleza, que han preocupado a los cristianos a lo largo de la historia.

Como la mayor parte de las noticias sobre los herejes proceden de aquellos que los censuraron, las historias que se leen en este libro son historias «demediadas», que nos hablan más de los argumentos y los métodos de los inquisidores que de las ideas de los acusados. Encontraremos, pues, en las siguientes páginas historias de perdedores, que defendieron proyectos e ideales recurrentes en la historia del cristianismo y, sin embargo, destinados a no triunfar.

El libro se compone de siete ensayos en los que se estudia de forma monográfica la figura del hereje en distintos contextos y momentos históricos. El primero de ellos aborda la disputa a finales del siglo IV y principios del V acerca del antropomorfismo, esto es, si Dios tiene «figura humana», como defendían los monjes de Egipto y Palestina, de muy escasa cultura, o si, como mantenían los partidarios del gran teólogo del siglo III, Orígenes, partidario de una interpretación intelectualizada de la sagrada Escritura, la imagen de Dios debía ser concebida en términos exclusivamente espirituales. Esta disputa teológica de entidad menor desembocó en un enfrentamiento entre obispos, presbíteros y monjes, con episodios de violencia física, donde los odios personales fueron los verdaderos protagonistas. El conflicto, durante el cual algunos de sus protagonistas cambiaron de bando sin ningún rubor, acabó propagándose por las más importantes iglesias del Oriente e implicando a la misma

Roma. Se anatematizó entonces a Orígenes, acusado de alegorismo, pero antropomorfitas y origenistas siguieron intercambiándose insultos hasta el siglo VI. El autor, Ramón Teja, reconstruye el desarrollo de este conflicto con una trama de personajes y acontecimientos complicadísima, incluyendo múltiples citas literales que dan voz a los protagonistas. La querella origenista es un buen ejemplo para comprobar cómo «las ambiciones personales y las maquinaciones de política eclesiástica podían interferir y encubrirse bajo la forma de disputas teológicas», dando lugar a «uno de los capítulos más negros de la historia del cristianismo antiguo».

El segundo capítulo estudia la figura del hereje Joviniano, un monje romano que a finales del siglo IV, en medio de un ambiente de gran efervescencia ascética, ponía en entredicho la superioridad moral de la continencia y la virginidad sobre el matrimonio, frente a lo que mantenía la corriente mayoritaria de la Iglesia, esto es, que vírgenes y abstinentes tenían muchos más méritos y alcanzarían una superior recompensa en el cielo. Joviniano, que había escrito algunas obras defendiendo sus puntos de vista, consiguió una notable audiencia, atrayendo a mujeres y jóvenes de la nobleza romana, que le brindaron su apoyo durante la querella. La entrada en el debate del gran propagador de los ideales ascéticos en los medios aristocráticos de Roma, el monje Jerónimo, un temible polemista, dio trascendencia internacional al problema. En la polémica intervinieron otras figuras de primer orden, como san Agustín, san Ambrosio de Milán y el mismo papa Siricio de Roma. Durante el conflicto se vertieron duras acusaciones contra Joviniano, que excedían con mucho el plano teológico. Se le acusó, sobre todo, de lujurioso. Ambrosio de Milán llegó a llamarle el «Epicuro cristiano» por su defensa del placer. Acusado de inmoralidad, de enseñar en una «escuela-lupanar», Joviniano fue juzgado, declarado hereje, excomulgado y enviado al exilio junto con algunos de sus seguidores. Sus obras se han perdido, pero se conserva la contundente respuesta de Jerónimo en un tratado *Contra Joviniano*, del que la autora de este ensayo, Juana Torres, extrae múltiples fragmentos que ilustran con gran frescura el tenor de la querella y la brutalidad de las acusaciones. La defensa que hizo Jerónimo en este tratado de la excelencia de la virginidad y la castidad como virtudes supremas cristianas y su descalificación del matrimonio fue tan apasionada y radical que él mismo estuvo al borde de ser declarado hereje.

El capítulo tercero estudia a Dióscuro, patriarca de la Iglesia de Alejandría y una de las figuras más relevantes en el panorama de las agrias disputas dogmáticas y los conflictos político-eclesiásticos de la cristiandad oriental en el siglo V. Dióscuro, que jugó un papel de primer orden en el cisma que siguió al concilio de Calcedonia de 451, en el que se formuló el dogma de las dos naturalezas de Cristo, es un personaje controvertido, del que se sabe poco. Acusado de corrupción

en su sede de Alejandría, así como de abuso de autoridad, arrogancia, malversación de fondos y amistades femeninas sospechosas, participó activamente en la disputa teológica contra Flaviano de Constantinopla en el segundo concilio de Éfeso del 449, conocido como el «Latrocinio de Éfeso» por su corrupción y violencia. El cambio en la política imperial hizo que cambiara también la suerte de Dióscuro y, apenas dos años más tarde, en el concilio de Calcedonia, perdidos sus principales apoyos, fue él mismo declarado hereje y acabó sus días, como en el 431 Nestorio, en un amargo y solitario exilio. Aunque los temas que se debatieron en ambos concilios tenían un trasfondo teológico de primer orden (la relación entre las dos naturalezas de Cristo), las condenas en uno y en otro caso dejaron atrás los motivos doctrinales y teológicos para situar en primer plano los de carácter disciplinar y de legalidad canónica. En el origen del cisma monofisita, operado tras la condena de Dióscuro, se encuentra la rebelión contra la autoridad del pontífice romano, encubierta bajo un pretexto dogmático. El cisma tuvo, y sigue teniendo, consecuencias en el cristianismo oriental. Determinó el surgimiento de las iglesias ortodoxas anticalcedonianas, como la copta, la armenia, la siríaca y la etíope, cuya ruptura con la Iglesia católica todavía existe hoy. Tras examinar los múltiples documentos que produjo el *affaire* de Dióscuro, tanto del lado de sus partidarios como del de sus detractores, la autora, Silvia Acerbi, pone en guardia acerca de la «debilidad e inconsistencia de los límites entre ortodoxia y herejía» y concluye: «ha quedado también en evidencia cómo en la definición del dogma influye decisivamente la ideología política e intervienen de manera determinante minorías y grupos de presión implicados en ásperas luchas de poder, en las que la teología se convierte en un pretexto».

Giorgio Vespignani estudia en el capítulo cuarto, con una perspectiva originalísima, la condena a la hoguera en Bizancio a principios del siglo XII del monje Basilio, fundador de la secta de los bogomilos. El autor parte del relato de los hechos en la *Alexiada*, obra de la princesa Ana Comnena, hija del emperador de Bizancio, «el más interesante de los personajes femeninos de los mil años de historia del Imperio romano oriental»; esa «griega arrogante», según el poema que le dedicó Cavafis en 1920. Ana Comnena escribe desde su retiro en el monasterio de la Theotokos Kecharitoméni en Constantinopla, donde había sido recluida por orden de su hermano, el emperador Juan II Comneno. Los seguidores de Basilio constituían una secta de creencias dualistas, mezcla de maniqueísmo y mesalianismo, de gran éxito en la región de Filipópolis, en la actual Bulgaria. Eran un grupo exclusivista, convencido de que sólo sus seguidores iban a salvarse; cumplían una rígida ascesis, absteniéndose de beber vino y comer carne, eran pacifistas y críticos con la Iglesia y el clero. Ana Comnena narra con detalle la condena de Basilio

a la hoguera en el hipódromo de Constantinopla. Vespignani analiza el significado de la descripción física que se da de Basilio en la *Alexiada* y de la descripción de sus seguidores, cuyos rasgos de bestialidad, acuñados en el imaginario ideológico-simbólico del Antiguo Testamento y el Medievo, responden al estereotipo del «otro», del que está fuera, en este caso del hereje. Para Ana Comnena, los bogomilos son, sobre todo, «cuerpos ajenos» a la ortodoxia. Vespignani presta especial atención también al valor simbólico del lugar elegido para el suplicio de Basilio, la condena en la hoguera (un tipo de pena completamente excepcional) en el hipódromo de Constantinopla, que formaba parte del conjunto arquitectónico del palacio imperial. El hipódromo aparece como «un espacio mágico» donde se celebran triunfos y coronaciones, un espacio de visualización del poder imperial y de diálogo entre éste y el pueblo. Al elegirlo para el suplicio de Basilio (a sus seguidores se les perdonó la vida y fueron enviados a prisión), el hipódromo se convierte en el teatro de la «escenografía del castigo» sobre los que intentan subvertir el orden establecido. La condena de Basilio constituyó un castigo ejemplar del hereje y una manifestación de la excelencia imperial con el fin de restablecer y asegurar el orden del Imperio.

El capítulo quinto, dedicado a Pedro Valdo y situado cronológicamente en el mismo momento que el anterior (siglo XII), nos transporta, sin embargo, a un ambiente social, cultural y religioso completamente distinto. Su autora, Susana Guijarro, estudia la figura de este reformador honesto y recrea su pensamiento y su obra en el contexto de las reformas propiciado por algunos miembros de la Iglesia católica de su tiempo. La figura de Pedro Valdo, o Valdés, un comerciante laico de la ciudad de Lyón con escasa cultura teológica, se comprende en un ambiente de movimientos contestatarios contra la Iglesia jerarquizada, liderados bien por hombres de Iglesia o, muy a menudo, como en este caso, por laicos, que ya había tenido varias manifestaciones en Francia e Italia en el siglo XI. Muchos de estos movimientos tenían un corte ascético y milenarista, guiados por los ideales de pureza y renovación. El siglo XII conoció numerosos predicadores itinerantes, reformadores agresivos que imitaban la vida apostólica y exaltaban la pobreza, surgidos sobre todo en el sur de Francia y el centro septentrional de Italia, «zonas de desarrollo de las ciudades y de formación de gobiernos comunales, que contribuyeron al surgimiento de relaciones sociales basadas en el contrato o el acuerdo y no en los lazos verticales propios del sistema feudal». Valdo, que se convirtió bruscamente hacia el año 1170, dejando atrás mujer y dos hijos y repartiendo sus bienes, fue uno de estos predicadores itinerantes, que defendían una moral apostólica rigurosa y un mensaje de libre enseñanza a imitación de los apóstoles, abierto a todos, hombres, mujeres y niños. Enseguida alcanzó numerosos seguidores (al principio, éstos eran traba-

jadores manuales desarraigados de las ciudades y campesinos), creando una fraternidad donde se leía la Biblia, se practicaba la confesión mutua y la predicación. Valdo no creó un movimiento contra la Iglesia romana y su magisterio, aunque era crítico con el clero, a quien consideraba indigno de su misión. Si bien inicialmente no se persiguió al grupo, a finales del siglo XII comenzaron las persecuciones por parte del arzobispo de Lyón a la par que empezaron a darse divisiones entre distintos sectores del grupo. La ruptura definitiva con las autoridades eclesiásticas se gestó no muy tarde: en 1184 los valdenses, declarados *illiterati* (ignorantes), fueron convocados a un sínodo en Verona, donde el papa Lucio III sentenció su excomunión. El movimiento duró todavía hasta el siglo XV, alcanzando el norte de Italia y las áreas germanas.

En muchos aspectos los anhelos de Pedro Valdo se asemejan a los de Thomas Müntzer, un teólogo germano reformista del siglo XVI, cuya figura estudia Tomás Mantecón en el capítulo sexto. Müntzer constituye un personaje central en el debate sobre la consolidación de la Reforma protestante, o las «reformas» protestantes, como prefiere el autor. Hombre culto, buen conocedor de los textos patrísticos, cercano en origen a Lutero, Müntzer ha sido visto como un líder radical y prematuro de la lucha de clases, como el «teólogo de la revolución». Él, sin embargo, se consideraba a sí mismo un profeta elegido, similar a los del Antiguo Testamento. Fue un autor prolífico, de quien nos ha llegado una amplia obra escrita, entre ella varios tratados y sermones[12]. En su crítica a la Iglesia de Roma, su defensa de una lectura directa de las Sagradas Escrituras, su mesianismo, milenarismo y profetismo, y en sus aspiraciones de justicia social, Müntzer se acerca a los reformadores de la Edad Media. Casado y con grandes dotes de orador, inició la peregrinación por varias ciudades como predicador, fue percibido por el poder político como un agitador, se le prohibió enseñar y sus obras fueron censuradas. Enemigo de Lutero, quien le atacó duramente, Müntzer acabó uniéndose a los movimientos populares levantados en armas contra los gobiernos municipales: el «profeta del hombre común» inició así la peregrinación por distintas ciudades del centro de Europa, influyendo o participando en varias rebeliones sociales, en su proyecto de erigir su Iglesia de los elegidos. En el año 1525 lideró una rebelión en Mülhausen. Fue delatado, capturado y entregado al conde Ernst de Mansfeld. Tras haber sido interrogado y sometido a una tortura larga y cruel, fue decapitado el 27 de mayo y su cabeza se exhibió en una pica. Su figura, sin embargo, siguió siendo evocadora y sus ideas y sus escritos influyentes en los movimientos anabaptistas.

12. Publicados en español por Lluís Duch en Editorial Trotta, Madrid, 2001.

Marina Torres estudia en el capítulo séptimo un proceso inquisitorial llevado a cabo por el tribunal de la Inquisición de Logroño en el momento de la última gran represión antijudía: el caso de Lorenzo González, quemado en la plaza de Logroño por el Santo Oficio en 1719. El proceso de Lorenzo González no es único, pero ejemplifica bien los rigores de la persecución emprendida por la Inquisición española en las primeras décadas del siglo XVIII, cuando la institución estaba ya en decadencia, dirigida especialmente a los judaizantes, esto es, a los judíos que, habiendo sido bautizados, simulaban ser católicos pero seguían practicando ocultamente la fe judaica. Lorenzo González y ocho miembros de su familia, entre los que se encontraba su segunda esposa, su hija, su cuñada, algunos sobrinos y una criada, fueron detenidos de forma «preventiva» en Irún en 1713, cuando desde Portugal se dirigían a Bayona, sospechosos de ser judaizantes y de intentar abandonar el reino para practicar libremente su religión en Francia. Torres reconstruye con detalle la trama de este proceso, excepcionalmente prolongado (duró desde 1713 a 1719), basándose en los documentos originales. Los detenidos fueron ingresados en las cárceles del Tribunal de la Inquisición en Logroño, donde permanecieron incomunicados el tiempo que duró el proceso y acabaron confesando bajo tortura ser cripto-judíos, unos (los más mayores) antes, otros (los más jóvenes) después, con la excepción de Lorenzo, quien pasó cinco años y medio en prisión tras haber sido sometido a más de setenta audiencias extraordinarias, manteniéndose siempre fiel a sus creencias. Los que confesaron (algunos, como la esposa de Lorenzo, murieron durante el proceso) fueron obligados a abjurar públicamente de su herejía y sometidos a distintas penas, como el destierro, la confiscación de bienes, el uso de hábito perpetuo o la cárcel, según el grado de su herejía. Lorenzo fue un caso extraordinariamente obstinado en su judaísmo, por lo que se le condenó a morir quemado vivo. Sólo cuando vio de frente las llamas accedió a convertirse a la fe católica, confesándose dos veces: por ello se le dio la gracia del garrote antes de arrojar su cuerpo a la hoguera.

Con la muerte de Lorenzo González, un hereje hasta ahora anónimo, cerramos este libro. Los autores queremos que sirva de homenaje para todos los que, siempre injustamente, han muerto por defender una opción distinta a la de la corriente mayoritaria en la historia de la Iglesia europea.

1

¿TIENE DIOS FIGURA HUMANA? EL ENFRENTAMIENTO ENTRE ANTROPOMORFITAS Y ORIGENISTAS EN ORIENTE A FINALES DEL SIGLO IV*

Ramón Teja

El aquitano Postumiano en 401, tras haber sido testigo de las luchas encarnizadas que se libraban en Alejandría y Jerusalén por las interpretaciones opuestas de la obra de Orígenes, las calificó como *foeda inter episcopos et monachos certamina* («sucios enfrentamientos entre obispos y monjes»)[1]. Los enfrentamientos dividieron a toda la cristiandad del momento y a sus líderes eclesiásticos más representativos: Teófilo de Alejandría, Epifanio de Salamina, Jerónimo, en uno de los bandos, y Juan de Jerusalén, Juan Crisóstomo y Rufino de Aquileya, en el otro, por mencionar sólo a los más conocidos. Quizá la mejor muestra de cómo una disputa teológica y exegética llegó a engendrar odios irreconciliables la tenemos en la enemistad que se produjo entre Jerónimo y Rufino de Aquileya. Ambos eran grandes amigos desde su juventud y habían vivido vidas paralelas. Habían nacido poco antes de mediados del siglo IV en Italia del Norte, en las proximidades de Aquileya, habían estudiado en Roma donde compartieron una vida mundana antes de optar los dos por la vida ascética, primero en Roma y después en Oriente. En el 375, cuando ya Jerónimo se encontraba en Antioquía recibe la noticia de que su amigo Rufino ha decidido también conocer las experiencias monásticas de Egipto y Palestina y le escribe una carta congratulándose por ello. La carta es «una de las más bellas y más desbordantes de afecto»[2] de todas las que escribió Jerónimo. Entre otras cosas le dice:

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología HUM 2007-60628.

1. La frase es recogida por Sulpicio Severo, *Dial*. 6, 1.

2. La expresión es de J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London, 1975, p. 45.

> ¡Con qué abrazos me estrecharía a tu cuello, qué besos imprimiría en aquella boca que en otro tiempo se equivocó conmigo o conmigo fue sensata! Pero ya que no lo merezco y que frecuentes dolencias quebrantan mi pobre cuerpo, débil aún estando sano, por eso, en mi lugar, mando a tu encuentro esta carta, que te traiga hasta mí sin pérdida de tiempo atado por el lazo del amor (*Ep.* 3, 1).

Años después, cuando en 411 Jerónimo recibió en Belén la noticia de la muerte en Sicilia del ahora enemigo Rufino, lo celebró con estas expresiones: «[...] este escorpión pisoteado sobre el suelo de Sicilia..., esta hidra de múltiples cabezas que finalmente ha cesado de silbar contra nosotros» (*In Ezech.* 1, prol.).

¿Qué había sucedido para que se produjese este vuelco tan radical entre dos hombres antes tan estrechamente unidos? En medio estaban los debates y controversias sobre el pensamiento de Orígenes y la aparición en la escena de Egipto de los monjes antropomorfitas. La polémica sobre los antropomorfitas y la teología de Orígenes constituye uno de los capítulos más negros de la historia del cristianismo antiguo. Y es una de las más claras demostraciones del llamado «odio teológico», la costumbre de recurrir a denigrar la vida privada y las costumbres del rival cuando se intenta rebatir sus ideas. Se trata de una historia larga y complicada de la que tenemos amplísima información de los dos bandos enfrentados y de la que aquí sólo podemos limitarnos a recoger los hechos más sobresalientes que marcaron los inicios de la polémica[3].

1. *La controversia origenista y los orígenes del antropomorfismo*

El antropomorfismo, más que una herejía propiamente dicha, es una corriente de pensamiento difundida entre las mentes más incultas e ingenuas de los monjes del desierto egipcio, que habría pasado seguramente desapercibida si no hubiese sido utilizada en las disputas eclesiásticas surgidas en Oriente a finales del siglo IV, especialmente entre las sedes episcopales de Alejandría y Jerusalén primero y Alejandría y Constantinopla después. La disputa terminó por implicar a todo el cristianismo

3. Las fuentes antiguas son numerosas, en especial el *Epistolario* de Jerónimo donde quedaron recogidas no sólo epístolas suyas, sino también de otros protagonistas como Teófilo de Alejandría y Epifanio de Salamina, así como sus tratados polémicos *Contra Juan de Jerusalén* y *Apología contra Rufino*; *El Diálogo sobre la Vida de Juan Crisóstomo* de Paladio de Helenópolis y las *Historias eclesiásticas* de Sócrates y Sozomeno. La bibliografía moderna sobre el tema es también muy abundante. En el apéndice bibliográfico ofrecemos las obras más recientes e importantes. Reduciremos al mínimo el aparato crítico de las notas para no sobrecargar un estudio como éste que pretende estar bien fundado en las fuentes pero accesible para lectores no especializados.

de Oriente y Occidente, incluida Roma. Con el término «antropomorfitas» se suele denominar a una gran mayoría de los monjes de Egipto y Palestina, rudos e ignorantes, que defendían que Dios tenía forma humana basándose en una interpretación literal del pasaje de la Escritura (Gn 1, 26) que dice que Dios «creó al hombre a su imagen y semejanza»[4]. El contrapunto de esta interpretación era la exégesis alegórica y espiritualizada que Orígenes hacía de la Biblia, a quien convirtieron en su principal enemigo y en un hereje maldito con el apoyo teológico de algunos líderes eclesiásticos del momento.

Orígenes había sido uno de los más grandes teólogos y pensadores del cristianismo griego que desarrolló su actividad en la primera mitad del siglo III. Desde el punto de vista doctrinal, llevó a cabo el primer encuentro serio entre la sagrada Escritura y la filosofía griega. Su gran originalidad radicó en el permanente esfuerzo por comprender la Revelación e incardinarla en un sistema doctrinal coherente, sirviéndose de los logros especulativos del pensamiento helénico y aplicando el sistema alegórico a la interpretación bíblica tal como había hecho en el siglo I en el marco del judaísmo su compatriota Filón de Alejandría. Sus investigaciones abarcaron todos los grandes dogmas de la fe cristiana (la Encarnación, la Redención, la Trinidad, el Pecado original, etc.) dando lugar a una enorme obra de erudición y especulación teológicas, de gran valor literario, que constituyó una audaz síntesis entre la fe y la razón[5]. En el siglo IV sus obras eran leídas con enorme entusiasmo por los principales teólogos de la época como fueron, entre otros, los Padres Capadocios (Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa), aunque también habían surgido discusiones sobre la ortodoxia de algunas de sus ideas. Pero los debates habían quedado reducidos al ámbito de la especulación teológica hasta que hacia el 375-377 el obispo de Salamina de Chipre, Epifanio, un antiguo monje palestino, fanático y de escasa cultura, que se había distinguido como cazador de herejes, escribió un tratado titulado *Panarion*, un catálogo de todas las herejías, reales o supuestas, conocidas hasta su época. En el catálogo incluyó a Orígenes, al que acusaba de alegorismo en la interpretación de la Escritura y de errores cristológicos, trinitarios y escatológicos[6].

4. A. Guillaumont los define en estos términos: «Gens simples qui, répudiant toute exégèse allégorique, se représentaient Dieu à l'image de l'homme» (*Les «Kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, 1962, p. 59).

5. La bibliografía sobre la obra de Orígenes es amplísima, como puede comprobarse en J. Quasten, *Patrología* I, Madrid, 1968, pp. 351-411. Entre los estudiosos modernos sobresale H. Crouzel, recientemente fallecido, que dedicó casi toda su vida al estudio de Orígenes.

6. *Panarion* o *Adversus haereses* 2, 64 (PG 41, 1008-1200). Poco antes, en otra obra, *Ancoratus* (PG 43, 40D), había incluido ya a los origenistas entre los herejes.

La inclusión de Orígenes por Epifanio en su catálogo de herejes no tuvo mayor trascendencia durante algunos años. Pero el tema se complicó cuando en el 393 llegó a Jerusalén, seguramente enviado por Epifanio, un tal Atarbio que quedó sorprendido por el fervor que en los círculos intelectuales de Palestina se sentía por Orígenes, a quien él consideraba un hereje. Aquí, desde que en el 385 había sido elegido obispo de Jerusalén Juan, un antiguo monje, se había formado un compacto grupo de pensadores origenistas encabezado por el propio obispo y del que formaban parte, entre otros, los occidentales Jerónimo y Rufino de Aquileya. Casi todos estaban entregados al trabajo intelectual y a la vida monástica y eran admiradores y seguidores del gran teórico del monacato y origenista convencido, Evagrio Póntico. La llegada de Atarbio a Jerusalén representó una especie de terremoto. Se dirigió a los monasterios de Jerusalén y Belén, regentados por Rufino y Jerónimo respectivamente, para que firmasen una fórmula antiorigenista. Jerónimo aceptó, pero Rufino, con el apoyo de su obispo Juan, se negó y, como dirá después Jerónimo, amenazó a Atarbio con expulsarlo a bastonazos. Las cosas fueron a más cuando poco después llegó también a Palestina el propio Epifanio de Salamina, firmemente decidido a limpiar de origenistas los Lugares Santos. Tras fracasar en su intento de convencer a Juan de Jerusalén, comenzó a predicar contra él exigiéndole en un sermón pronunciado en la basílica del Santo Sepulcro una condena pública de Orígenes. Juan no toleró esta intromisión y, como reacción, comenzó a denunciar públicamente como herejes a los monjes antropomorfitas, los más decididos enemigos de Orígenes, y al propio Epifanio. Éste hizo todo lo posible para ahondar las divisiones una vez que había logrado enfrentar a Rufino y Jerónimo, repentinamente convertido éste en antiorigenista después de haber sido un decidido admirador y defensor suyo[7]. Despechado contra Juan de Jerusalén, Epifanio se dirigió al monasterio de Belén dirigido por Jerónimo y no se le ocurrió mejor idea que ordenar presbítero, contra su voluntad, a un hermano de Jerónimo, Pauliniano. Ello representaba una intromisión intolerable pues, según los cánones eclesiásticos, no se podía ordenar a nadie en el territorio bajo la jurisdicción de otro obispo. Las justificaciones de Epifanio en la carta que escribió a Juan explicando los hechos no podían sino aumentar

7. *Vid.*, por ejemplo, estos elogios de Orígenes en la pluma de Jerónimo en una carta del 385 en la que, tras mencionar las condenas de que había sido víctima en vida Orígenes, recuerda las dificultades que había tenido en Roma: «Roma misma reunió contra él un senado, no por la novedad de su doctrina, ni por razón de herejía, como inventan ahora contra él perros rabiosos, sino porque no podían soportar la gloria de su elocuencia y de su ciencia, y porque, cuando él hablaba, todos los demás parecían mudos» (*Ep*. 33, 5). Con la expresión «perros rabiosos» seguramente aludía a Epifanio y los antropomorfitas.

la indignación del obispo de Jerusalén. Así, cuando trata de justificar los rumores que corrían de que pedía a Dios en la misa la conversión de Juan, se expresa en estos términos: «Aunque dentro de mi corazón eso es lo que pido siempre, sin embargo, querido amigo, te confieso francamente que jamás lo he dejado caer en oídos ajenos» (Jer. *Ep.* 51, 3)[8].

La reacción de Juan fue bastante lógica: denunció como cismáticos a los monjes de Belén y les prohibió la entrada en la iglesia de la Natividad. Después obtuvo de la corte de Constantinopla una orden de destierro para Jerónimo y sus seguidores que no llegó a ejecutarse por la invasión de los hunos y el asesinato del todopoderoso Prefecto del Pretorio, Rufino, el 27 de noviembre del 395. Pero la bola de nieve había comenzado a rodar y ya no habrá quien la detenga.

2. *Teófilo de Alejandría entra en la escena y abandona el origenismo*

Juan de Jerusalén, ante los enfrentamientos cada vez más acerbos entre los monjes de Palestina, decidió recurrir a la autoridad del obispo Teófilo de Alejandría como mediador. Si el cambio de opinión de Jerónimo sobre Orígenes parece rocambolesco, la conducta de Teófilo parecerá una novela de intrigas. Teófilo era el obispo más poderoso de su tiempo, un entusiasta origenista y enemigo acérrimo de los monjes antropomorfitas de Egipto. Si hay que creer a Paladio de Helenópolis, habría denunciado ante los papas Dámaso y Siricio de Roma a Epifanio como hereje y autor del cisma de Palestina. Rufino de Aquileya, que se consideraba discípulo suyo y mantenía fluidas relaciones epistolares con

8. El santo personaje que era Epifanio se mostraba especialmente propenso a no respetar los derechos de los demás cuando pensaba que éstos estaban en contra de su celo por la fe y de su interpretación de las Escrituras. Así, cuando se propuso ordenar como presbítero a Pauliniano no sólo lo hizo sin respetar sus sentimientos, compartidos por otros muchos monjes de la época, del rechazo al sacerdocio por un sentido de humildad compatible con un sentimiento difuso de que la profesión monástica era superior al sacerdocio, sino que lo hizo sirviéndose de la fuerza contra la voluntad del interesado. A tal fin, como él mismo narra con toda ingenuidad, le hizo sujetar por otros monjes los pies y los brazos al tiempo que le tapaba la boca para que no pudiese expresar su rechazo, pues una negativa por su parte habría invalidado canónicamente la ordenación (*Ep.* 51, 1). Otra anécdota narrada por Jerónimo en la misma epístola refleja también su falta total de respeto a las ideas de los otros y a las mínimas normas de cortesía. Epifanio era un iconoclasta radical, herencia quizá de sus orígenes judíos, por lo que se oponía a cualquier representación de las imágenes. En cierta ocasión, viajando por Palestina en compañía de Juan de Jerusalén, entró en una iglesia y vio un rico tapiz con la imagen de Cristo o de un santo. Sin respetar a su acompañante, obispo titular del lugar, lo desgarró y, ante las críticas de los presentes, prometió enviar para sustituirlo otro sin representaciones de imágenes (*Ep.* 51, 9).

él, le informaba del desarrollo de las controversias y Teófilo le habría hecho llegar un mensaje en que le animaba a afianzarse en sus ideas frente a Jerónimo. Por ello, acogió con gusto la demanda de Juan de Jerusalén y envió como mediador al anciano monje Isidoro, su hombre de más confianza. Jerónimo y sus monjes de Belén no quisieron recibirle. Isidoro retornó a Alejandría con un informe favorable a Juan en el que daba una imagen muy negativa de Jerónimo y los suyos. El propio Teófilo se encargó de difundirlo en todo el mundo cristiano, incluida Roma, donde Jerónimo tenía una mala reputación ante el papa Siricio y otros círculos cristianos. Pero en el bando opuesto no se mantuvieron inactivos. Epifanio comenzó a escribir cartas contra Juan a los obispos de Palestina que estaban bajo la jurisdicción de éste y al de Roma y Jerónimo escribió una autodefensa, el *Libro contra Juan de Jerusalén*, en el que ataca acerbamente a Juan, que era su superior eclesiástico, tratando de imponer, por encima de todo, sus propios puntos de vista. Todo esto no hizo sino agudizar los enfrentamientos y extenderlos, implicando al Occidente latino que hasta entonces había permanecido ajeno a la controversia. El rencor de Jerónimo contra Teófilo creció de forma similar al que mantenía contra Juan. Cada bando trató de arrastrar consigo sus propias huestes monásticas, a las que utilizaron sin ningún escrúpulo en sus peleas como ejército de a pie decidido a seguir fielmente a sus jefes. Pero embarcaron también en la lucha a los obispos, primero a los más próximos y después a los de casi todo el mundo cristiano. Al comienzo la victoria parecía caer del lado de los origenistas, que contaban con el apoyo de los obispos de Jerusalén y de Alejandría. Pero en el año 399 la controversia experimentó un giro radical por obra del todopoderoso Teófilo quien, de la noche a la mañana, se convirtió de origenista convencido en el más decidido defensor de los antropomorfitas.

La conversión de Teófilo de Alejandría al antiorigenismo constituye uno de los capítulos más oscuros de la historia eclesiástica de la Antigüedad y es un magnífico ejemplo de cómo las ambiciones personales y las maquinaciones de política eclesiástica podían interferir y encubrirse bajo la forma de disputas teológicas. Al parecer, según las fuentes de la época, dos fueron las circunstancias que hicieron cambiar tan radicalmente a Teófilo: la revuelta de los monjes antropomorfitas y el *affaire* del monje Isidoro.

El monacato egipcio había tenido hasta los años setenta del siglo IV un carácter profundamente nacional e indígena. La mayoría de los monjes eran rudos e ignorantes, desconocían la lengua griega y su formación intelectual era casi nula. El desierto de Escete era el centro monástico más importante del Bajo Egipto. Pero en los años setenta surgió a poca distancia, en Nitria, otro centro monástico dominado por personas de procedencia alejandrina, o venidos del exterior. Aquí desarrollaron su

experiencia monástica personajes como Ammonio, Dióscuro, Paladio de Helenópolis y el más importante, quizá, Evagrio Póntico. Pronto los monjes de Nitria destacaron por su formación intelectual y encontraron la oposición del grupo de Escete, mucho más numeroso. Los intelectuales de Nitria, formados en la cultura griega y en los principios de la religión cristiana, seguían los pasos de Orígenes en la interpretación de la Escritura y de los dogmas cristianos con enorme entusiasmo. Inspirados por el maestro alejandrino concebían a Dios como un ser incorpóreo frente a los ignorantes monjes de Escete que, llevados de una interpretación literal de la Escritura, se representaban a un Dios corpóreo con miembros humanos, y se imaginaban que la eficacia de sus oraciones dependía de esta concepción antropomórfica de la divinidad. Se comprende así que la controversia antropomorfita de Egipto se vinculase rápidamente con la origenista de Palestina. Ya vimos cómo la primera reacción de Juan de Jerusalén ante los ataques de Epifanio fue acusar a éste de antropomorfita. El peligro de equiparar antropomorfismo y antiorigenismo tenía un fundamento intelectual y sólo hacía falta una chispa para que prendiese el fuego adquiriendo un alcance social y político.

La chispa la hizo prender el propio Teófilo de Alejandría. Era una vieja costumbre de Egipto que, al comienzo del año, tras la fiesta de Epifanía, el obispo metropolitano de Alejandría enviase una carta pascual a todos los obispos y monasterios bajo su jurisdicción. En ella se fijaba la fecha de la Pascua de ese año y se exhortaba a los fieles a prepararse para esa celebración litúrgica. En la carta pascual del 399 Teófilo se extendió tratando de refutar las concepciones de los antropomorfitas, repitiendo conceptos que había expresado ya otras veces en sus predicaciones en público. La carta fue considerada como una ofensa por la mayoría de los monjes egipcios, especialmente los de Escete, quienes, a excepción del abad Pafnucio, protestaron y trataron de refutar al patriarca alegando las conocidas palabras del Génesis de que Adán había sido creado a imagen y semejanza de Dios. Los monjes impidieron la lectura de la carta y se separaron de Teófilo, tachándolo de hereje. Juan Casiano, que entonces se encontraba en Nitria, nos ha dejado una descripción de cómo fue recibida la carta entre los monjes:

> Fue recibida [la carta] con tanta amargura por casi todo el colectivo de monjes establecidos en la provincia de Egipto, dado el error de su simplicidad, que la mayor parte de los ancianos declaró que el citado pontífice debía ser rechazado por toda la comunidad como contaminado de gravísima herejía, puesto que combatía expresiones de la Escritura santa negando que Dios omnipotente tuviera figura humana, siendo así que la Escritura afirma manifiestamente que Adán fue creado a su imagen (*Colac.* 10, 2).

El mismo Casiano cuenta la anécdota de Serapión, un anciano venerable que no se dejó convencer por Pafnucio de renunciar al antropomorfismo y lo hizo después cuando un diácono, Fotino, venido de Capadocia, le convenció de la exégesis que unánimemente hacían todos los jefes de las iglesias. Al final renunció a sus ideas pero con un profundo dolor, que describe así Casiano:

> En medio de su oración se sintió tan confuso el anciano, al ver que desaparecía de su corazón aquella imagen antropomórfica de la divinidad que siempre había tenido ante sí que, de repente, prorrumpió en amargos llantos y repetidos sollozos y, postrado en tierra, se lamentaba a gritos: «¡Ay, mísero de mí, me han quitado a mi Dios, no tengo ya a quien agarrarme, no sé ya a quien adorar, a quién dirigirme!» (*Colac.* 10, 3).

La reacción de los monjes de Escete sorprendió al obispo alejandrino y le puso en una situación difícil. Los monjes habían constituido desde la época de san Atanasio el principal apoyo de los obispos de Alejandría, que los utilizaban como un ejército dócil y fanático dispuesto a todo. Era ahora la primera vez que un obispo de Alejandría encontraba la oposición abierta y la rebeldía de los monjes y, además, en un momento delicado en que necesitaba de todo su apoyo. La controversia origenista se iba endureciendo y Teófilo estaba esperando la ocasión de frenar el ascenso de la sede de Constantinopla, su principal rival en Oriente. Por ello, como astuto y calculador que era, buscó rápidamente un compromiso. La reacción de los monjes había adquirido caracteres peligrosos. Un viejo abad del Alto Egipto, de la zona de Oxirrinco, llamado Afo, se había atrevido a presentarse ante el propio obispo pidiéndole explicaciones sobre la frase contenida en su carta pascual de que «el hombre no es imagen de Dios». Mientras discutía con el viejo abad, una multitud vociferante de monjes asediaban el palacio episcopal acusando al obispo de hereje y amenazándole con darle muerte. Teófilo se presentó ante estos monjes ignorantes y violentos y les lanzó esta frase: «Viéndoos a vosotros, me parece que estoy viendo el rostro de Dios». La frase calmó a esta masa y comenzó un diálogo. Los monjes replicaron con esta exigencia:

> Si es cierto lo que afirmas, debes anatematizar los libros de Orígenes, porque algunos se sirven de ellos para condenar nuestro modo de pensar. Si no accedes a nuestra petición, resígnate a sufrir lo que deben experimentar los impíos y los enemigos de Dios. Teófilo cedió ante las amenazas: haré cuanto queráis, no os airéis conmigo, porque también yo desapruebo los libros de Orígenes y condeno a aquellos que los defienden (Socrat., *HE* 6, 7).

Ésta era la situación de Teófilo cuando dos circunstancias, que los historiadores antiguos de la Iglesia presentan como convergentes y superpuestas, radicalizaron la oposición de Teófilo al origenismo. En esta época destacaban entre los dirigentes de los monasterios de Nitria cuatro monjes, Eutimio, Eusebio, Dióscuro y Ammonio, quienes por su elevada estatura eran popularmente conocidos como los «Hermanos largos» (*Macroadelphoi*). Eran famosos por su cultura teológica y escriturística, que desarrollaban en la línea de Orígenes, y también por su santidad. Teófilo los tenía en gran estima y los consultaba constantemente. A Dióscuro lo había arrancado del desierto para hacerlo obispo de Hermópolis. Antes, su predecesor Timoteo (381-385) había intentado lo mismo con Ammonio, pero éste para evitarlo se había hecho cortar una oreja con lo que, de acuerdo con las normas disciplinares de la Iglesia, se hizo inapto para el sacerdocio. A Eusebio y Eutimio los trajo consigo a la corte eclesiástica de Alejandría, confiándoles la gestión de la administración de la iglesia. Pero no tardaron en surgir enfrentamientos entre el obispo y sus dos colaboradores. La causa la expone Sócrates:

> Éstos, aunque a la fuerza, pero obedientes al obispo, desempeñaban su tarea con la mayor entrega. Sin embargo, soportaban mal que no se les permitiese entregarse al estudio como deseaban y a la ascesis monástica. Finalmente, pasando el tiempo, pensando que dañaban a su propia alma porque veían al obispo entregado a los negocios y poniendo toda su dedicación en ganar dinero, para lo cual como dice el refrán «removía todas las piedras», rehusaron permanecer más tiempo junto a él aduciendo que llevaban la soledad en el corazón y la preferían a la vida de la ciudad (Socrat., *ibid.*).

Esta ruptura de Teófilo con sus dos consejeros coincidió con otro enfrentamiento con su más fiel colaborador hasta entonces, el anciano monje Isidoro, que había sido su delegado ante Juan de Jerusalén. La historia del enfrentamiento con Isidoro se nos ha conservado en dos versiones totalmente diferentes, la de Paladio y los historiadores eclesiásticos Sócrates y Sozomeno, hostiles al obispo alejandrino, y la del propio Teófilo, que hizo pública una autodefensa[9]. No podemos detenernos aquí a contar esta rocambolesca y lúgubre historia en que se mezclan intrigas, acusaciones de sodomía, el afán insaciable de dinero de Teófilo y la utilización por los obispos de las herencias de mujeres piadosas, viudas generalmente, en sus luchas eclesiásticas[10]. Estos acon-

9. Socrat., *HE* VI, 9, 2-12; Sozom., *HE* VIII, 12; Palad., *Dial.* VI, 57-75; la defensa de Teófilo en una carta encíclica conservada en la correspondencia de Jerónimo (*Ep.* 92).

10. El *affaire* del monje Isidoro ha sido objeto recientemente de un documentado estudio de F. Fatti, «'Eretico, condanna Origene!'. Conflitti di potere ad Alessandria nella tarda antichità»: *Annali di storia dell'esegesi* 20/2 (2003), pp. 383-435.

tecimientos del año 399 ponen de manifiesto una de las características de la personalidad de Teófilo en que coinciden todas las fuentes antiguas, su insaciable apetencia de dinero, su falta total de escrúpulos en la forma de conseguirlo y su cinismo[11]. La corte episcopal de Alejandría se convirtió con Teófilo en un centro acorde con la riqueza y la grandeza de la ciudad, mientras que el patriarca perpetuaba las mejores tradiciones de los faraones y de los reyes helenísticos[12]. Sus muchos enemigos gustaban denominarle «el faraón cristiano», apelativo con que pasará a la historia.

3. *Los «Hermanos largos» y la persecución de los monjes origenistas*

El *affaire* del monje Isidoro y la revuelta de los antropomorfitas determinaron que Teófilo, de origenista convencido, se transformase repentinamente en el principal portaestandarte de los antiorigenistas y en defensor de los monjes antropomorfitas[13]. El hecho es que el enfrentamiento de Teófilo con su viejo colaborador no quedó en un incidente más, sino que sus consecuencias fueron trascendentales. Condenado por Teófilo en Alejandría, Isidoro corrió a buscar refugio en la colonia de los monjes de Nitria, junto a Eusebio y Eutimio, que antes habían abandonado a Teófilo. El obispo alejandrino no podía permitir que se formase un grupo compacto y poderoso de oposición, en un momento en que los monjes antropomorfitas se habían rebelado violentamente y, aunque por el momento estaban tranquilos, seguían atentos al desarrollo de la controversia origenista. Isidoro, condenado y destituido, gozaba entre los monjes de enorme estima por su ancianidad y su santidad y podía convertirse en jefe de la oposición por su voluntad de dominio[14]. Teófilo exigía de todos sus subordinados una sumisión incondicional y la insumisión de Isidoro podía acabar con el compacto ejército de clero,

11. Paladio (*Dial.* VI, 23-24) recuerda que Teófilo era conocido con el apelativo de «el de las dos caras».

12. «Adorador del dinero y loco por las piedras» por su manía constructiva (*lithomanía*), es como lo definió su contemporáneo el monje Isidoro de Pelusio, *Ep.* I, 152 (PG 78, 285). Sobre el afán constructivo de Teófilo, cf. F. Fatti, «Tra Constantinopoli ed Alessandria: l'edilizia filantropica cristiana al concilio di Calcedonia»: *Cristianesimo nella Storia* 24 (2003), pp. 277-287.

13. Este cambio repentino de Teófilo, similar, por otro lado, al que experimentó Jerónimo, no ha dejado de sorprender a los estudiosos modernos (cf. E. A. Clark, *The Origenist Controversy*, Princeton, 1992, pp. 37 y 45).

14. Sin embargo, no comparto la hipótesis de F. Fatti («Tra Constantinopoli ed Alessandria...», cit.) de que Isidoro debió aspirar a desbancar a Teófilo y ocupar su trono episcopal.

monjes y pueblo que había sido la base de la grandeza y el poder de la sede de Alejandría. Por ello Teófilo no dudó en emprender una despiadada persecución contra sus potenciales enemigos.

Teófilo era astuto. La revuelta de los antropomorfitas le había obligado a pronunciarse a regañadientes contra Orígenes y sabía que éste era el guía intelectual de los líderes del grupo de Nitria. Era consciente de que una postura abiertamente antiorigenista le proporcionaría el apoyo incondicional de la mayoría de los monjes y le permitiría acabar con los peligrosos origenistas de Nitria, aun a costa de abdicar y renunciar a todo su pasado. Al comienzo actuó con prudencia y astucia. Escribió una carta a los obispos de las proximidades de Nitria y de Kellia exigiéndoles la expulsión de Isidoro, Eutimio, Eusebio y Ammonio y sus seguidores, pero sin mencionar los motivos. La reacción de éstos la describe con viveza Paladio:

> Estos monjes, con sus presbíteros, descendieron a Alejandría y exigieron a Teófilo que les dijese los motivos por los que les había condenado a ser expulsados. Pero él, fijando en ellos sus ojos inyectados de sangre a la manera de un dragón, los miraba por encima como un toro, unas veces lívido, otras pálido, a veces mostrando sus dientes, llevado como estaba por una cólera irremontable. Entonces agarra con sus propias manos alrededor del cuello a Ammonio, que tenía su misma edad, su *omophorion*[15], le golpea las mejillas y le hace sangrar por la nariz con sus puños cerrados al tiempo que grita con una voz como el trueno: «Hereje, anatematiza a Orígenes» (*Dial.* 6, 123-132)[16].

No estará de más recordar aquí que Ammonio era el monje que gozaba de un mayor prestigio entre aquellos de Nitria. Criado en el desierto, fue discípulo del famoso Pambo, había aprendido de memoria las Escrituras y leído las obras de los principales pensadores, como Orígenes, Dídimo el Ciego y otros. Sozómeno completa las informaciones de Paladio: Teófilo encarceló a Ammonio para amedrentarlo, pero los restantes se introdujeron en la cárcel para hacerle compañía. Teófilo, temiendo que el asunto se le escapase de las manos, los liberó y los dejó volver al desierto en espera de tiempos mejores para acabar con ellos (Sozom., *HE* 8, 12).

Jerónimo, que desde su retiro de Belén continuaba expandiendo la cruzada antiorigenista, seguía atento los cambios de postura que se esta-

15. Una pieza de la vestimenta litúrgica que constituye el símbolo de la dignidad episcopal.

16. El recurso a la violencia física en la Antigüedad, incluso entre obispos, atestiguado con frecuencia en las fuentes, debía de ser una realidad y no un simple lugar común literario.

ban dando en Teófilo y no desaprovechó la ocasión de empujarlo hacia posturas más radicales. En una breve carta, escrita seguramente en este momento, le reprocha su «blandura» con los origenistas:

> Respecto a la nefasta herejía, a muchos santos no les agrada que la lleves con tanta paciencia ni que pienses que los que todavía están en el seno de la Iglesia pueden ser corregidos con tu blandura; pues temen que, mientras esperas la penitencia de unos pocos, se fomente la audacia de los perdidos y el cisma se haga más fuerte (*Ep.* 63, 3).

¡Qué más necesitaba Teófilo para acabar con los origenistas que de estímulos externos! El reenvío al desierto de los Hermanos largos había sido una simple tregua. En otoño del 399 escribe una carta pastoral a los monjes del desierto en que les exige que no escuchen a Dióscuro y a quienes enseñaban que Dios es incorpóreo. En su afán de atraerse el apoyo de los monjes simples e ignorantes llega a hacer afirmaciones como ésta:

> Dios, según el testimonio de las Escrituras, tiene ojos, orejas, manos y pies como los hombres. Sin embargo, aquellos que conviven con Dióscuro, siguiendo las doctrinas de Orígenes, invierten las cosas enseñando que Dios no tiene ojos, ni orejas, ni manos, ni pies (Socr., *HE* 6, 7).

Con ello trataba de caldear el ambiente para preparar el golpe definitivo.

Los antropomorfitas comenzaron a crear disturbios, seguros del apoyo del patriarca. Después, el propio Teófilo, se trasladó al desierto pues, como él mismo dirá más tarde, «nos vimos obligados a personarnos en los lugares mismos, temerosos, por los ruegos de los santos que presiden los monasterios de que, de no ir nosotros, los que halagan los oídos ansiosos de novedades pervirtieran los corazones de los sencillos» (Carta sinodal de Teófilo = Jer., *Ep.* 92, 1). Convocó en la misma Nitria un sínodo de obispos egipcios leales para proceder a la condena de Orígenes. Sobre cómo se desarrollaron los acontecimientos en Nitria difieren, naturalmente, el propio Teófilo y su oponente Paladio. Según el obispo alejandrino, los monjes de Nitria recurrieron a la violencia, y él se limitó a defenderse y cumplir con su deber cristianamente, tal como lo describe en la carta sinodal:

> Paso por alto lo demás, cómo atentaron contra nuestra vida y con qué acechanzas lo planearon, cuando, condenados ya, ocuparon incluso la iglesia que hay en el monasterio de Nitria, para impedirnos la entrada a ella a nosotros y a muchísimos obispos que nos acompañaban, así como a los padres de los monjes, venerables por su vida y edad. Para ello compraron a libertos y esclavos que, por satisfacer su vientre, están siempre

> dispuestos a cualquier tropelía. Como si se tratara de una ciudad sitiada, se apoderaron de los puntos estratégicos de la iglesia y, entre ramos de palmeras, escondían las estacas y bastones, de modo que, bajo insignias de paz, disimulaban los propósitos de muerte que abrigaban. Y para que la banda estuviera más firme y el escuadrón más decidido para la aventura, distribuyeron dinero entre muchos hombres honrados, que lo tomaron no para colaborar en el crimen, sino para delatarnos a nosotros las intenciones y las acechanzas que nos preparaban y tomáramos las convenientes cautelas. Cuando vieron esto los incontables monjes presentes, empezaron todos a gritar y a atemorizar con clamor unánime el furor de unos pocos, a ver si, por lo menos, por miedo, dejaban celebrar la sinaxis y se respetaban los derechos de la Iglesia (Jer., *Ep.* 92, 6).

Como es de esperar, Paladio difiere de un modo radical al presentar los hechos. Según él, por parte de los acusados no hubo violencia, ni resistencia; no se les permitió hacer oír su voz en el sínodo y sus principales líderes, Ammonio, Eusebio y Eutimio fueron condenados:

> Sin llamarlos a defenderse, sin concederles la palabra, excomulga a los tres hombres más distinguidos, pues temía hacer caer el castigo sobre todos al mismo tiempo, tomando como pretexto una desviación doctrinal, y estos hombres a los que él había honrado muchas veces más que a obispos, como a maestros en razón de su vida, de su palabra y de su edad, a estos hombres no tuvo sonrojo en llamarlos impostores a causa de su actitud hacia Isidoro (*Dial.* VII, 3-9).

La simple condena no fue suficiente para acabar con la entusiasta minoría de los origenistas de Nitria, por lo que Teófilo se vio obligado a tomar medidas cada vez más audaces y violentas. El recuerdo de éstas nos lo ha dejado también Paladio:

> Primeramente se atrae a cinco personajillos que había sacado de la propia «montaña» [Nitria], personajes que jamás se habían sentado en el consejo de los ancianos del desierto, indignos incluso —apenas me atrevo a decirlo— de ser porteros [...].

A uno lo ordenó obispo de una aldea, a otro presbítero y a los otros tres diáconos y, como recompensa a esta promoción, les arrancó la firma de un libelo que él mismo había redactado. El libelo contenía acusaciones contra los tres Hermanos largos y fue leído en la iglesia (*Dial.* VII, 9-24). Seguramente el libelo, aparte de las consabidas acusaciones de origenismo, contenía otras de rebelión contra la autoridad eclesiástica. El hecho es que, armado con él, Teófilo se presentó ante el prefecto augustal, la máxima autoridad civil de Egipto, pidiéndole que fuesen expulsados de Egipto por la fuerza armada (*Dial.* VII, 24-28). Teófilo no debió confiar

demasiado en la eficacia del ejército imperial para expulsar a sus enemigos de Egipto, pues fue él en persona quien dirigió la batalla encabezando un ejército de monjes armados contra sus propios hermanos. Sócrates, con su laconismo habitual, recuerda la operación en estos términos:

> Teófilo, cuando se dio cuenta de que tenía asegurado el éxito, se dirigió con una gran multitud de hombres a Nitria, el lugar donde estaban los «asceterios» y armó a los monjes contra Dióscuro y sus hermanos (*HE* VI, 7).

Pero Paladio, según su costumbre, se complace en describir la expedición con todo lujo de detalles:

> Habiéndose revestido de funcionario, armado con el decreto, reúne una tropa de sinvergüenzas dispuestos a crear tumultos y se precipita contra los monasterios, en plena noche, tras haber dado de beber copiosamente a los esclavos que le acompañaban. Lo primero que hace es ordenar que el hermano de éstos, Dióscuro, el santo obispo de la «montaña», sea expulsado de su sede, arrastrado por siervos etíopes —que seguramente no estaban aún ni bautizados...—. Después, somete a pillaje la «montaña» y da a estos osados como recompensa las modestas pertenencias de los monjes. Después de desvalijar sus celdas busca a estos tres hombres, a quienes habían escondido en un pozo antes de tapar el brocal con una estera de juncos. Al no encontrarlos, hace prender fuego a sus celdas con malezas, entregando así a las llamas todos los libros revelados y preciosos y también a un joven, como lo han afirmado testigos oculares, así como los símbolos de los misterios. Una vez apaciguada de este modo su ciega cólera, vuelve a Alejandría, dando así oportunidad de huir a los santos hombres. Éstos, llevando consigo sus *melotes* (hábitos), se dirigieron a Palestina y llegaron a Aelia [Jerusalén]. Con ellos partieron, además de los presbíteros y los diáconos de la «montaña», trescientos monjes llenos de celo. Los restantes se dispersaron por diferentes lugares (*Dial.* VIII, 29-51).

4. *«Si me queréis creer yo nunca he sido origenista». Jerónimo recupera el protagonismo en la disputa*

La estancia de los Hermanos largos en Palestina no iba a ser fácil ni duradera. Si eligieron los Santos Lugares como lugar de refugio fue porque ésta era la única salida por tierra posible desde Egipto y porque allí esperaban recibir acogida y asilo por parte de Juan de Jerusalén. Pero el obispo era una persona moderada y pacífica que no estaba dispuesta, o capacitada, para luchar con las mismas armas contra quienes ahora eran sus principales enemigos, Jerónimo y Teófilo. Ya vimos cuáles fueron las circunstancias que dieron lugar al debate origenista. Bien fuese por convicción, bien por su orgullo y afán de prota-

gonismo, Jerónimo se había convertido en el abanderado de la batalla contra Orígenes, y en esta batalla no tuvo escrúpulos en recurrir a todas las armas que le podían ser útiles, especialmente a su pluma. No poseía los recursos materiales y humanos de que podía disponer un obispo como Teófilo, pero, en cambio, poseía una pluma lacerante, que utilizaba para destruir sin piedad a todos los que se le opusieran, y fueron muchos los que cayeron como víctimas suyas. Como escribió a propósito de él el gran Le Nain de Tillemont, «quiconque l'a eu pour adversaire a presque toujours été le dernier des hommes»[17]. Sin piedad y sin un mínimo de caridad cristiana, quien le contradecía pasaba a ser un enemigo con el que había que acabar y para ello no tenía remordimiento de abdicar de sus ideas anteriores. En medio de la polémica escribió a sus amigos de Roma, confusos al ver que atacaba con tanta saña a aquel Orígenes a quien antes había alabado: «Si me queréis creer yo no he sido nunca origenista; y, si no me creéis, ahora he dejado de serlo» (*Ep.* 84, 3). Esta frase refleja mejor que cualquier descripción cuál fue su conducta en el debate.

Fue san Jerónimo el principal responsable de que una discusión teológica, aparentemente trivial, se convirtiese en poco tiempo en un enfrentamiento en el que, bajo el pretexto de la teología, salieron a la luz todas las pasiones y odios de que eran capaces los hombres de la Iglesia de la época. La chispa saltó de Jerusalén a Alejandría con las consecuencias que hemos visto. De allí se trasladará a Roma y Constantinopla con consecuencias aún más graves. Pero antes de seguir la narración de los hechos conviene trazar un panorama de cómo se fueron encendiendo las pasiones por doquier, alimentadas por Jerónimo desde su retiro monástico de Belén.

La primera consecuencia que tuvo el ataque de Teófilo a los monjes de Nitria fue la felicitación de Jerónimo y la transformación del antiguo enfrentamiento entre ambos en una amistad que ya no se quebraría. Ya vimos cómo, cuando Teófilo, a raíz de su enfrentamiento con Isidoro, empezó a apoyar a los antropomorfitas, Jerónimo le había escrito reprendiéndole diplomáticamente por su excesiva «blandura» (*Ep.* 63). Cuando se enteró de los acontecimientos de Nitria se apresuró a felicitarle exultante, animándole a continuar la empresa:

> Acabo de recibir los escritos de tu beatitud, que vienen a remediar el viejo silencio y me invitan a reanudar nuestras buenas relaciones. [...] Me contento con escribirte que todo el mundo se alegra y se gloría de tus victorias, y la multitud de los pueblos levanta gozosa los ojos al estandarte alzado en Alejandría como espléndido trofeo contra la herejía.

17. *Mémoires...*, Paris, 1707, vol. 12, p. 2.

> ¡Adelante! ¡Mi enhorabuena por tu celo de la fe! Has puesto bien de manifiesto que el haber callado hasta ahora no ha sido asentimiento, sino táctica. Francamente lo digo a tu reverencia. Nos dolía tu excesiva tolerancia e, ignorando la maestría del piloto, ansiábamos el aniquilamiento de los malvados. Pero si tú has tenido largo tiempo levantada la mano y en suspenso el castigo, no fue sino para descargarla con más fuerza (*Ep.* 86).

Jerónimo se regocija y alegra de la «victoria» de Teófilo; se une al cortejo del vencedor. La astucia de Teófilo comprende bien lo útil que le puede ser para consolidar su victoria fuera de Egipto, pues aquí ya se encarga él. Responde a Jerónimo animándole a que se dé prisa en aprovecharse del botín. ¡Qué más deseaba el solitario de Belén que ver aniquilados a todos los que a él se oponían! No tienen desperdicio las palabras del ambicioso obispo en su respuesta a Jerónimo:

> Ciertos sujetos malvados y locos, que deseaban sembrar y afirmar la herejía de Orígenes en los monasterios de Nitria, han sido segados por la hoz profética, pues nos hemos acordado del aviso del Apóstol: «corrígelos duramente» (Tito 2, 15). Date, pues, tú también prisa, ya que has de recibir parte de este botín, a corregir con tus palabras a todo el que vieres engañado. Deseamos hacer todo lo posible para salvaguardar en nuestros días la fe católica y los cánones de la Iglesia en el ámbito de los pueblos que nos están confiados, y eliminar toda doctrina nueva (Jer., *Ep.* 87).

Jerónimo se apresura a responder al obispo alejandrino. El tema origenista ya no es una disputa localizada, sino que ambos se están encargando de darle un alcance universal, implicando en ella a la propia Roma. Ambos están exultantes. Para Jerónimo, Teófilo se ha convertido, con sus atrocidades en Nitria, en el gran defensor de la ortodoxia cristiana, que ha logrado que la antigua serpiente ya no silbe y se haya retirado a sus escondrijos. Así se expresa en otra carta al obispo alejandrino:

> La voz de tu beatitud ha resonado por todo el orbe y, con júbilo de todas las iglesias de Cristo, han enmudecido los venenos del diablo. Ha dejado de silbar la antigua serpiente; retorcida y desentrañada, se agazapa entre las tinieblas de sus cavernas, por no poder aguantar la claridad del sol. Yo mismo, antes de que tú me escribieras, había mandado cartas a Occidente, señalando en parte a los hombres de mi lengua las falacias de estos herejes. Pienso que ha sido providencia de Dios que tú también, por el mismo tiempo, hayas escrito al papa Anastasio, corroborando, sin conocerla, nuestra sentencia. Pero ahora, animados por ti, pondremos redoblado empeño en apartar del error a los sencillos tanto a los de aquí como a los de lejos de aquí. No hay por qué temer en atraerse el odio de algunos, pues no debemos agradar a los hombres, sino a Dios. Aunque

> la verdad es que ellos defienden la herejía con más ardor que el que ponemos nosotros en impugnarla. [...] Ánimo, pues, papa beatísimo, y no desperdicies ocasión de escribir a los obispos occidentales para que no cesen de cortar con la hoz afilada, según tu propia expresión, esas malas hierbas (*Ep.* 88).

La amistad entre el monje y el obispo será ya indisoluble y éste no pierde la ocasión de halagar a su aliado en la lucha. Teófilo se complace, entre otras cosas, en describirle a Jerónimo cómo los monasterios de Nitria se han convertido en una balsa de aceite gracias a su «celo pastoral», al tiempo que mueve los hilos de la diplomacia. Un monje, le dice, servirá ahora de enlace del propio Teófilo con Jerónimo y Roma en un esfuerzo diplomático por encontrar los más amplios apoyos:

> He sabido, lo que deseo sepa también su santidad, que el monje Teodoro —cuyo celo apruebo—, teniendo que marchar de aquí a Roma por mar, no ha querido hacerlo sin antes ir a verte a ti y a los santos hermanos que están contigo en el monasterio y abrazarte como a sus propias entrañas. Cuando lo recibas, te alegrarás de la tranquilidad que se ha restablecido en la Iglesia. Él ha visto todos los monasterios de Nitria y puede contarte la continencia y mansedumbre de los monjes, y cómo, extinguidos y puestos en fuga los secuaces de Orígenes, ha vuelto la paz a la Iglesia y se mantiene la disciplina del Señor. ¡Y ojalá también entre vosotros abandonaran su hipocresía los que se dice que solapadamente están minando la verdad! (*Ep.* 89).

Jerónimo era un aliado fiel y eficaz de Teófilo en la lucha contra Orígenes. Pero Teófilo no se contenta con la labor del monje dálmata como «apóstol» suyo mediante sus cartas. Los monjes expulsados de Nitria que se encontraban en Palestina contaban con el apoyo del obispo de Jerusalén y el rencoroso faraón egipcio no estaba tranquilo hasta que no los aniquilase. Reúne un sínodo en Alejandría en que se procede a condenar de nuevo a Orígenes. Fruto de este concilio fueron dos cartas sinodales que Teófilo se encarga de difundir ampliamente. En ellas no se limita a repetir las condenas de Orígenes como la bestia que ha dado lugar a todos los males de la Iglesia, sino que intenta justificar sus acciones contra los monjes de Nitria y prevenir a todos los obispos del peligro de contagio de la nefasta herejía.

La segunda epístola sinodal la ha conservado Jerónimo traducida al latín. Se trata de la copia que Teófilo envió a los obispos de Palestina. La carta consta de dos partes: una de carácter dogmático, en donde Teófilo resume y refuta los errores de Orígenes; otra, que ya hemos comentado, es de carácter histórico, y en ella da su propia versión «apologética» de todos los acontecimientos que desembocaron en su «conversión» al antiorigenismo: el asunto de Isidoro, su huida a la «montaña» de Nitria y

la persecución de los origenistas. La carta es un modelo de desfachatez y cinismo encubierto bajo motivaciones religiosas y pastorales. Hemos ofrecido ya los pasajes en que daba su versión del enfrentamiento con Isidoro y de la oposición a Teófilo por parte de los monjes que le acogieron. Presentamos aquí otros dos pasajes. El primero, al inicio de la epístola, es una justificación de su conversión al antiorigenismo y de la expedición contra los monjes de Nitria. Entre otras muestras de cinismo, el lector moderno tiene que leer, impávido, cómo el obispo alejandrino deforma y lacera sin piedad al venerado Ammonio, sin nombrarlo, quien, como ya vimos, se había automutilado para escapar por un sentido de la humildad, muy en boga entonces entre los monjes, a la ordenación sacerdotal:

> Supongo que, antes que nuestra carta, la fama veloz habrá hecho llegar a vosotros la noticia de que algunos han intentado sembrar en los monasterios de Nitria la herejía de Orígenes invitando a beber en turbias corrientes al purísimo ejército de los monjes. Por ello nos vimos obligados a personarnos en los lugares mismos, temerosos, por los ruegos de los santos y, sobre todo, de los padres y presbíteros que presiden los monasterios, de que, de no ir nosotros, los que halagan los oídos pervirtieran los corazones de los sencillos. Son gentes cuya nobleza está en el crimen y los domina tal rabia y furor para todo desafuero que les sugiera la ignorancia y la soberbia que se precipitan cabeza abajo y sin conocer su verdadera talla, sino que teniéndose por sabios ante sí ellos mismos, lo que es la fuente de su error, se consideran los más grandes, cosa que no son. Finalmente, han llegado a tal punto de locura, que han atentado contra sí mismos y han mutilado a hierro sus propios miembros. Uno de ellos se amputó a mordiscos un trozo de lengua, con el fin de mostrar a los ignorantes con cuánto temor cumplía las órdenes de Dios y hacer ver, por la debilidad misma de su torpe pronunciación, el ardor que hervía en su pecho. He sabido que, juntamente con algunos forasteros que moran desde hace poco en Egipto, han pasado a vuestra provincia estos individuos, hombres pobres de gracia, pero ávidos de dinero, que debieran ganarse la vida con el trabajo de sus manos, para que se cumpla en ellos lo que está escrito: «Los impíos irán rodando» (Ps 11, 9). Y quieren, a semejanza de los judíos, antes ser abrasados por el fuego que ver condenados los escritos de Orígenes. [...] Así pues, para evitar que también en esas regiones traten de perturbar los ánimos del pueblo y de los monjes, y que quienes debieran hacer penitencia por su crimen y corregirse se vuelvan contra nosotros y con las cuñas de sus mentiras minen la verdad, he tenido por cosa muy justa escribir a vuestra Santidad y comunicaros brevemente cómo, reunidos de las comarcas vecinas un numero suficiente de obispos para formar Sínodo, se dirigieron a Nitria y allí, en presencia de muchos padres de los monjes que acudieron volando de casi todo Egipto, fueron leídos los libros de Orígenes, en que éste sudó con impío trabajo, y con el voto de todos fueron condenados (*Ep.* 89).

En el segundo pasaje que aquí presentamos Teófilo advierte a sus colegas de Palestina del peligro que estos monjes representan para disuadirlos de que los acojan:

> Por estos y otros muchísimos motivos, que no caben en la brevedad de una carta, han sido condenados y arrojados de la Iglesia. Ellos, añadiendo a la fatuidad la soberbia, contradicen los juicios de los obispos, esforzándose en defender con la sedición a sus compañeros de herejía y, errantes por provincias que no son las suyas, llevan por guía, condenados ellos, a un condenado y se engríen con sus obras. [...] Según mis noticias, imitando al diablo, discurren de acá para allá y buscan a quién devorar con sus impiedades. Piensan que la locura es fe y el atrevimiento y la temeridad, fortaleza; y así, hinchados de soberbia, a la predicación de la Iglesia anteponen la doctrina de Orígenes, que está contaminada de idolatría. Así pues, si en alguna parte intentaran perturbar a los hermanos y al pueblo que tenéis confiado, guardad la grey del Señor y reprimid sus insensatas acometidas. En nada los hemos dañado, nada les hemos quitado. La causa única de su odio es que estamos dispuestos a defender hasta la muerte la fe católica (Jer., *Ep.* 92, 5).

Frente al lenguaje cínico de Teófilo, resulta ejemplar la respuesta que le dieron los obispos palestinos, encabezados por Juan de Jerusalén. La carta, recogida también por Jerónimo, es un modelo de prudencia y diplomacia. Condenan los supuestos errores que se puedan encontrar en Orígenes sin entrar a clasificarlos, expresan dudas de que los monjes de Nitria hayan sido condenados por errores doctrinales y, por respeto a la disciplina eclesiástica, prometen no recibirlos en comunión en sus iglesias hasta que se hayan reconciliado con su obispo:

> Sabes, señor y padre en todo digno de alabanza, que casi toda Palestina, por la gracia de Cristo, ha estado y sigue estando libre de todo escándalo de herejes, si se exceptúa a unos cuantos que siguen los errores de Apolinar y frecuentan los escritos de su maestro. [...] Mas como tu santidad nos ha escrito que se han hallado algunos en Egipto que, tomándolas de las doctrinas de Orígenes, tratan de introducir en las iglesias ciertas enseñanzas pestilentes, nos ha parecido necesario notificar a tu santidad que este tipo de predicación es ajena a nuestros oídos. [...] Ahora bien, si tu reverencia, por razón de extravío doctrinal o por otras causas, separa a algunos de la comunión como se ha dignado indicarnos, ten por cierto que no serán recibidos en nuestras iglesias hasta tanto que tú los perdones por su penitencia, si es que quieren condenar sus torcidas doctrinas (Jer., *Ep.* 93).

Pero no todos los obispos palestinos debieron sentirse satisfechos con esta respuesta tan moderada. Uno de ellos, el obispo monje Dionisio de Lidda, había sido ganado para la causa y, actuando por su cuenta,

se apresuró a escribir a Teófilo ensalzando su labor de apóstol perseguidor de herejes con un entusiasmo que habría suscrito el propio Jerónimo, quien se encargó también de conservar la carta:

> Si se mira la historia de nuestra generación, se ve que también a ti, señor y hermano beatísimo, [Dios] te ha suscitado como celador de la recta fe, primero para que con apostólica energía desbarates la superstición herética, que mana de fuente pagana, y devuelvas a su pastor al género humano, traído y llevado por tantos errores, y al disperso rebaño de Cristo. [...] Porque nadie es o tan necio o tan impío que no reconozca que has hecho tú a todo el orbe un servicio inmenso expulsando a los discípulos de Orígenes, criminales consumados, a fin de que no fuera por ellos mancillada la Iglesia de Cristo. Su carácter y lepra incurable de tal modo han invadido los corazones de muchos que hasta quienes simulan la penitencia juntan a la herejía el perjurio y, porque los obligamos a callar, nos persiguen con un odio que no cesa. [...] Todos los que sienten las cosas de arriba te proclaman gozosos padre y esperanza y corona de la fe, pues has atravesado con la espada evangélica al maestro de Arrio y a su discípulo. Los hermanos de mi celdilla te saludan cariñosamente, a ti y a los hermanos que están contigo (Jer., *Ep.* 94).

5. *Constantinopla aparece en el escenario*

Ante el rumbo que tomaban los acontecimientos, los monjes fugitivos de Teófilo comprendieron que Palestina no era ya un asilo seguro para ellos. Por ello, una parte optó por dispersarse por lugares diferentes y desaparecer. Otro grupo, de unos cincuenta, encabezados por los Hermanos largos e Isidoro, en octubre de 400 optaron por tomar el camino de Constantinopla. Los motivos de elegir la capital del Imperio son claros: esperaban que el obispo de la capital, Juan Crisóstomo, o el propio emperador pudiesen defenderlos de Teófilo. Pero el astuto obispo de Alejandría no vio con buenos ojos el nuevo rumbo de los acontecimientos y previó inmediatamente los peligros que la presencia de estos hombres en Constantinopla podía representar para su causa. Por ello se apresuró a enviar a los obispos de Chipre la misma carta sinodal que había enviado a los de Palestina. Al frente de las iglesias de Chipre se encontraba todavía el anciano y fanático perseguidor de herejes, Epifanio de Salamina, el primero que había destapado la caja de las serpientes origenistas y que en los últimos tiempos había quedado en segundo plano de la polémica.

Junto a la carta sinodal, Teófilo envió otra personal a Epifanio —la epístola 90 de Jerónimo—, tratando de hacer renacer en el anciano obispo los bríos juveniles e invitándole a empuñar las armas contra el ahora

odiado enemigo común. Le encarga además el cometido de atraerse a su bando, disfrazado de antiorigenismo, a los obispos de las vecinas regiones de Asia Menor, de Isauria y Panfilia y al obispo de Constantinopla. El objetivo de Teófilo era poner cerco por todas partes a los «peligrosos» monjes origenistas. Así, anima a Epifanio a emprender la tarea haciéndole saber que ya él ha enviado por su cuenta a algunos paniaguados suyos a Constantinopla para prevenir allí el contagio de la herejía.

Al igual que había sucedido antes con Jerónimo, Teófilo no tiene escrúpulo alguno en escoger como instrumento de su política a este Epifanio a quien algunos años antes había denunciado como hereje y cismático ante los obispos de Roma, Dámaso y Siricio (Paladio, *Dial*. XVI, 205-209). Esta carta de Teófilo a Epifanio es otra buena joya del cinismo del «faraón» egipcio:

> La Iglesia de Cristo, «que no tiene mancha ni arruga ni nada semejante» (Ef 5, 27), ha cortado la cabeza con la espada evangélica a las serpientes de Orígenes que salían de sus madrigueras, y ha librado de mortífero contagio al santo ejército de los monjes de Nitria. [...] Ahora toca a tu dignidad, que muchas veces antes que nosotros libró estos combates, no sólo alentar a los que están en la batalla, sino también reunir a los obispos de toda la isla y enviar las cartas sinodales, no sólo a mí, sino también al santo obispo de la ciudad de Constantinopla y a cuantos lo tuvieses a bien, a fin de que, por común acuerdo, sea condenado Orígenes y su abominable herejía. Porque he tenido noticia de que unos calumniadores de la fe verdadera, Ammonio, Eusebio y Eutimio, enardecidos con extraño fervor por la herejía, se han embarcado rumbo a Constantinopla para tratar de engañar a nuevos adeptos e incorporarlos a los antiguos compañeros de impiedad. Corre, pues, de tu cuenta informar de la situación a los obispos de Isauria y Panfilia y demás provincias vecinas y, si lo tienes a bien, remíteles adjunta mi carta[18]. Así, congregados todos en espíritu, los entregaremos, por el poder de Nuestro Señor Jesucristo, a Satanás, para aniquilamiento de la impiedad de que están poseídos. Y para que tus escritos lleguen más rápidamente a Constantinopla, manda algún sujeto hábil y algún clérigo, al igual que nosotros hemos enviado a algunos padres de los mismos monasterios de Nitria, junto con otras personas santas y castísimas, que puedan informar de palabra a todos de cuanto ha sucedido (Jer., *Ep*. 90).

Epifanio debió saltar de alegría al recibir la carta de Teófilo. Comprendió que podía satisfacer su vieja obsesión al contar ahora con el poderoso patriarca como aliado. Su primera reacción fue escribir a Jerónimo para compartir con su veterano socio esta alegría. En su fanática candidez el anciano obispo ve en Teófilo a un nuevo Moisés, ins-

18. Se trata de la Carta sinodal (*Ep*. 92 de Jerónimo) que había enviado a los obispos de Chipre.

trumento de Dios para acabar con la más perniciosa de las herejías, el origenismo, a la que, sin fundamento teológico alguno, sigue asociando estrechamente con el apolinarismo. La adhesión de Teófilo a sus tesis es la prueba de que tenía razón y de que Dios está con él tal como expresa en esta carta que inmediatamente dirigió a su aliado, Jerónimo:

> La carta general que ha sido escrita [por Teófilo] para todos los católicos, te concierne a ti especialmente; pues, llevado del celo de la fe contra todas las herejías, aborreces especialmente a los discípulos de Orígenes y de Apolinar. El Dios omnipotente ha desenmascarado sus raíces envenenadas y su profunda impiedad para que, puestas al descubierto en Alejandría, se secaran en todo el orbe. [...] De la misma forma que cuando Moisés levantaba en alto sus manos vencía Israel, así ha dado fuerza el Señor a su servidor Teófilo para que, sobre el altar de la iglesia de Alejandría, alce bandera contra Orígenes y en él se cumpla lo que está escrito: «Escribe eso para recuerdo, porque yo borraré de raíz» la herejía de Orígenes «de la faz de la tierra juntamente con el mismo Amalec» (Ex 17, 41). [...] Lo que siempre he estado proclamando, ha sido aprobado por el testimonio de tan grande obispo (Jer., *Ep.* 90).

Sócrates y Sozómeno, que coinciden en resaltar la santidad y la ingenuidad de Epifanio y en recordar que bastó la carta de Teófilo para atraerle a su causa olvidando los antiguos odios, señalan que el obispo chipriota escribió también a Juan de Jerusalén y a los demás obispos palestinos invitándolos a seguir el ejemplo de Teófilo, pero, como era de esperar, no logró sus objetivos (Socrat., *HE* 6, 10; Sozom., *HE* 8, 14).

Conclusión

En pocos años, lo que había comenzado por ser una disputa teológica intrascendente, centrada en ciertos aspectos superficiales de la interpretación de Orígenes, se convirtió en un conflicto universal al confluir en el debate origenista pasiones y odios personales, ambiciones de poder y rencores de obispos y monjes. Tres personalidades totalmente opuestas en cuanto a sus ideas, sentimientos e intereses religiosos, como eran Teófilo de Alejandría, Jerónimo y Epifanio, coincidieron por razones diferentes en un mismo objetivo. Surgida en el 395, cinco años después la controversia afectaba en Occidente a Roma y Milán; en Oriente a Egipto, Palestina, Chipre, Isauria, Panfilia y Constantinopla. Con la llegada de los «Hermanos largos» a Constantinopla en 400 comenzó la verdadera historia del origenismo. La cuestión del antropomorfismo de los incultos monjes del desierto no fue más que la chispa que hizo arder un debate sobre Orígenes que enfrentará y dividirá profundamente a la Iglesia de

la época y de siglos posteriores. Baste como ejemplo que a finales de 404 para impedir el apoyo que el papa Inocencio I prestaba a Juan Crisóstomo, destituido como obispo de Constantinopla y enviado al destierro gracias a las intrigas de Teófilo de Alejandría, éste compuso contra Juan una invectiva de histérica violencia con toda clase de insultos. La obra fue traducida al latín por Jerónimo y sólo se han conservado algunas líneas que constituyen su epístola 113. Pero en el siglo VI el africano Facundo de Hermiana, que conocía la traducción de Jerónimo, resume algunos pasajes en que se califica a Juan Crisóstomo de loco asesino, enemigo de la raza humana, sacerdote sin Dios que hace sacrificios sacrílegos, blasfemador de Cristo que debía compartir la suerte de Judas, etc. (Facundo de Herm., *Defensa de los Tres Capítulos* VI, 5). Se ha conservado, por el contrario, la carta que Jerónimo envió a Teófilo acompañando su traducción al latín de este libelo que califica de «sapientísimo volumen que has sabido ilustrar con flores de la Escritura» y justifica su traducción con estas palabras: «De tu obra admiro la utilidad que puede tener para todas las iglesias», de modo que quienes lo ignoran pueden aprender el respeto con «que deben hacerse cargo de las cosas santas y servir al ministerio del altar de Cristo» (*Ep.* 114, 2). Si Jerónimo era capaz de escribir y pensar así, no extrañan los calificativos con que saludó la muerte del que era su amigo antes de estallar la disputa origenista, Rufino de Aquileya. Pero la disputa extendió sus largos tentáculos durante siglos. En el 553 el emperador Justiniano logró que en el concilio ecuménico de Constantinopla de ese año se aprobase un documento que contenía quince anatemas contra algunas doctrinas de Orígenes y el documento fue después firmado por el papa Vigilio. Ello provocó, a su vez, la disputa conocida como de «Los tres capítulos», que dividió aún más a las iglesias de Oriente y facilitó la separación entre la Iglesia romana y la oriental. Como decía al comienzo, citando al galo Postumiano, el debate entre los origenistas y los antropomorfitas constituyó una «sucia disputa entre obispos y monjes». Pero ¿qué herejías, reales o supuestas, de las innumerables surgidas en la historia de la iglesia, no lo han sido?

BIBLIOGRAFÍA

Antin, P., *Recueil sur S. Jérôme*, Bruxelles, 1968.

Bartelink, G. J. M., «Les rapports entre le monachisme égyptien et l'episcopat d'Alexandrie (jusq'en 450)», en *Alexandrina. Héllenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie*, Mélanges offerts au P. Claude Mondésert, Paris, 1987, pp. 365-379.

Camplani, A. (ed.), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, Roma, 1997.

Cavallera, F., *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, 2 vols., Louvain/Paris, 1922.

Clarck, E. A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, 1992.
Crouzel, H., *Theologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956.
Crouzel, H., *Origène et la «connaissance mystique»*, Paris, 1961.
Chitty, D. J., *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford, 1966.
Vogüé, A. de, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, 3 vols., Paris, 1996.
Duval, Y. M., «Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem. De l'arianisme à l'origénisme»: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 65 (1970), pp. 353-374.
Evelyn-White, H. G., *The Monasteries of the Wadi'n Natrun*, 3 vols., New York, 1926-1933, reed. Arno, New York, 1973.
Fatti, F., «Tra Costantinopoli e Alessandria: l'edilizia filantropica cristiana al Concilio di Calcedonia»: *Cristianesimo nella Storia* 24 (2003), pp. 257-296.
Fatti, F., «'Eretico, condanna Origene!'. Conflitti di potere ad Alessandria nella tarda antichità»: *Annali di Storia dell'Esegesi* 20/2 (2003), pp. 383-435.
Favale, A., *Teofilo d'Alessandria (345c.-412)*, Torino, 1958.
Favez, Ch., «La satire dans les lettres de Saint Jérôme»: *Revue des Études Latines* 24 (1946), pp. 209-226.
Florovsky, G., «The Anthropomorphites in the Egyptian Desert», en *Akten des XI Internationalen Byzantinisten Kongresses*, München, 1960, pp. 154-159.
Guillaumont, A., *Les «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique et l'historie de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, 1962.
Kelly, J. N. D., *Jerome: His life, Writings, and Controversies*, London, 1975.
Lazzati, G., *Teofilo d'Alessandria*, Milano, 1935.
Ledegang, F., «Anthropomorphites and Origenists in Egypt at the End of the Fourth Century», en *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Louvain, 1999, pp. 375-380.
Murphy, F. X., *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington, 1945.
Nautin, P., *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977.
Nautin, P., «La lettre de Théophile d'Alexandrie à l'Eglise de Jérusalem et la réponse de Jean de Jérusalem (juin-juillet 396)»: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 69 (1974), pp. 365-394.
Prieti, Ch., «L'hérésie et l'hérétique selon l'Église romaine, IVe et Ve siècles»: *Augustinianum* 25 (1985), pp. 867-887.
Prinzivalli, E., *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma, 2002.
Rubenson, S., «Origen in the Egyptian Monastic Tradition in the Fourth Century», en W. A. Bienert y U. Kühneweg (eds.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4 Jahrhunderts*, Louvain, 1999, pp. 319-337.
Villain, M., «Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène»: *Revue des Sciences Religeuses* 27 (1937), pp. 5-37 y 165-195.
Wiesen, D. S., *St. Jerome as a Satirist. A Study in Christian Latin Thought and Letters*, New York, 1964.
Wipszycka, E., *Études sur le christianisme dans l'Egypte de l'antiquité tardive*, Roma, 1996.

2

LA HISTORIA DE UN MONJE HEREJE: JOVINIANO Y EL CONFLICTO ENTRE MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN EL SIGLO IV*

Juana Torres

Roma, últimos años del siglo IV. El cristianismo disfruta de una de sus mejores etapas, tras superar las tremendas dificultades de tiempos pasados, desde las persecuciones a las prohibiciones de todo tipo. Ya ha sido reconocido como religión oficial del Imperio y ahora debe consolidar los muchos logros obtenidos. El fenómeno del monacato, que surgió y se consolidó primero en la parte oriental, se ha difundido también en Occidente. Como sucedió con la propia religión, los movimientos ascéticos cristianos tuvieron su origen en Oriente y desde allí se propagaron al resto del Imperio. Lo que se inició en Egipto a finales del siglo III como una opción individual por parte de Antonio —eremita paradigmático gracias a la biografía redactada por Atanasio de Alejandría al fallecer su protagonista—, fue imitado por numerosos personajes con ansias de perfección y de plena dedicación a Dios. La práctica de la ascesis implicaba tres compromisos básicos: mantener la castidad perpetua, renunciar a las propiedades y dedicarse por entero a la oración. A Antonio le siguió Pacomio, y a éste le sucedieron otros muchos; en realidad, la mayoría de los escritores cristianos consagrados por la tradición como «Padres de la Iglesia» llevaron una existencia de riguroso ascetismo en las fases iniciales de su conversión al cristianismo. Del fenómeno del eremitismo se evolucionó hacia el cenobitismo: de la vida solitaria en lugares retirados (*éremos*), sin convivir con nadie, pasaron a la vida en comunidad (*koinós bíos*), compartiendo morada, oración y alimentos. El *mónachos* dejó de estar sólo para asociarse con otros ascetas dedicados también a la contem-

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación HUM2006-11240-C02-01, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

plación. A partir de ese momento, se hizo necesaria una reglamentación para organizar, regular y dirigir esas comunidades o monasterios[1]; uno de los pioneros en escribir Reglas monásticas fue Basilio de Cesarea, personaje de singular relieve en la Iglesia de finales del siglo IV.

Cuando en Oriente el monacato ya se había institucionalizado, se empezó a difundir en el mundo latino, bien de forma individualizada dentro del ámbito familiar, o colectivamente fundando monasterios masculinos y femeninos. Muchas mujeres de familias aristocráticas eligieron el ascetismo como forma de vida, negándose por tanto a casarse si eran célibes y a volver a casarse si eran viudas, o renunciando a las relaciones sexuales dentro del matrimonio. Una opción tan personal implicaba alteraciones y contrariedades que muchas de las grandes familias romanas no estaban dispuestas a aceptar. Se estaba cuestionando el matrimonio, una institución de larga tradición, defendida por el Estado, y que garantizaba la continuidad familiar y patrimonial. La aristocracia romana veía peligrar el sistema más sencillo y tradicional de extender su influencia: es decir, mediante el matrimonio de las mujeres.

Los hombres de Iglesia o *holy men*, término tan acertadamente acuñado por el historiador Peter Brown en uno de sus muchos y brillantes trabajos[2], se vieron rodeados con frecuencia de nutridos grupos de mujeres aristócratas que seguían con fidelidad sus recomendaciones de vida ascética y que consagraban su virginidad a Dios. Ellas subvencionaron en gran parte las obras caritativas y los edificios monásticos que sus preceptores llevaron a cabo. En realidad se trataba de un intercambio: el apoyo económico y humano que los hombres santos recibían de sus seguidoras era correspondido con la amplia participación de éstas en actividades de carácter social y religioso, impensable desde su papel de madres de familia; gozaban de autonomía y libertad en sus decisiones, sin el sometimiento a la autoridad masculina, otorgándoles así un protagonismo que ellas no se habrían atrevido ni siquiera a soñar en cualquiera otra opción de vida.

1. Una síntesis muy útil del fenómeno del monacato en sus inicios es el trabajo de R. Teja, «Los orígenes del monacato, siglos IV-V»: *Codex Aquilarensis*, Aguilar de Campóo, Palencia, 1 (1987), pp. 15-30. Otros estudios más amplios son el de A. Masoliver, *Historia del monacato cristiano* I. *Desde los orígenes hasta san Benito*, Madrid, 1994; y M. Marcos, «El monacato cristiano», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo* I. *El mundo antiguo*, Madrid, [3]2006, pp. 639-685.

2. «The rise and function of the holy man in late antiquity»: *Journal of Roman Studies* 61 (1971), pp. 80-101.

1. *El monje Jerónimo y los ambientes ascéticos romanos*

En este ambiente se desenvolvía Jerónimo[3], uno de los escritores en lengua latina más relevantes de «la edad de oro» de la literatura cristiana, como se ha denominado al siglo IV. Su nacimiento habría que situarlo a mediados de ese siglo en Estridón, ciudad destruida por los bárbaros, entre Dalmacia y Panonia. Su formación se desarrolló íntegramente en Roma y de esa época guardó buenos recuerdos así como un gran aprovechamiento. Pasó dos años en el desierto de Calcis, al sudeste de Antioquía, en Siria, llevando una vida de riguroso ascetismo, en medio de ayunos, privaciones e impenitentes tentaciones. De forma tremendamente gráfica nos describe su desolación durante esta experiencia ascética en el desierto en muchas de las cartas que escribió a sus amigos:

> Me sentaba solitario, porque estaba rebosante de amargura. Contemplaba con espanto mis miembros deformados por el saco; mi sucia piel había tomado el color de un etíope. Todo el día llorando, todo el día gimiendo. Y si, contra mi voluntad, alguna vez me vencía un sueño repentino, daba contra el suelo con mis huesos, que apenas si estaban ya juntos. De la comida y de la bebida prefiero no hablar, pues hasta los mismos enfermos sólo beben agua fría, y tomar algo cocido se considera un lujo. Así pues, yo, que por miedo al infierno me había encerrado en aquella cárcel, compañero únicamente de escorpiones y fieras, me hallaba a menudo metido entre las danzas de las muchachas. Mi rostro estaba pálido por los ayunos; pero mi alma ardía de deseos dentro de un cuerpo helado y, muerta mi carne antes de morir yo mismo, sólo hervían los incendios de los apetitos (*Ep.* 22, 7, «A Eustoquia»).

Jerónimo se despidió del desierto tras dos años de estancia (375-377), y se trasladó a Constantinopla, volviendo después a Roma en el 382. Allí permaneció cuatro años al lado del papa Dámaso, figura decisiva para el escritor y de quien fue secretario. Precisamente, a instancias de ese papa realizó la traducción al latín de la Biblia, conocida como la *Vulgata*. Durante esta etapa romana contó con un grupo de amigos incondicionales de ambos sexos: Domnión, Pammaquio, Océano, Marcela, Paula, Eustoquia, etc.; estas mujeres formaban parte de dos grupos femeninos consagrados a la vida ascética y al estudio de la Biblia, y a ellas dedicó una gran parte de su tiempo en calidad de preceptor. Ambos círculos estaban enclavados en el Aventino, en los palacios de Marcela y Paula, dos nobles mujeres viudas que renunciaron a un nuevo matrimonio y se dedicaron a la vida espiritual. Las hijas de Paula,

3. Sobre su biografía se puede consultar la ya clásica obra de J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London, 1975.

Blesila y Eustoquia, así como otras muchas mujeres se sumaron a estos grupos que leían e interpretaban la Biblia con la ayuda y las pertinentes aclaraciones de Jerónimo. Esas enseñanzas se veían complementadas a veces a través del intercambio epistolar, lo que nos ha permitido contar con testimonios de primera mano sobre las relaciones de Jerónimo con los círculos ascéticos femeninos. Entre sus recomendaciones se incluían rigurosos preceptos de frugalidad, ayunos, mortificaciones, ausencia de lujos y adornos exteriores, modestia y pudor, que debieron de llegar en ocasiones a excesos perniciosos para la salud de sus discípulas. Al menos a ello se atribuyó la muerte de la joven Blesila, hija de Paula, tal como Jerónimo lo menciona en la carta de consolación que envió a la madre:

> Cuando de en medio del cortejo fúnebre te llevaban desmayada a casa, el pueblo murmuraba: «¿No es eso lo que hemos dicho tantas veces? Se lamenta de la hija que le han matado a fuerza de ayunos y de no haber logrado nietos suyos de un segundo matrimonio. ¿Cuándo va a ser expulsada de la ciudad esta ralea detestable de los monjes (*genus detestabile monachorum*)? ¿Cuándo se los va lapidar, cuándo se los va a precipitar de una vez en el mar?» (*Ep.* 39,6, «A Paula»).

En cualquier caso, Jerónimo atribuyó esas difamaciones a la campaña antimonástica que estaba invadiendo Roma por esos años y no manifestó ninguna indignación con respecto a tan duras acusaciones.

Cuando el papa Dámaso falleció, los enemigos de su secretario le declararon guerra abierta por motivos poco claros, entre otros, su defensa a ultranza de la virginidad, sus escritos sobre la vida monástica, y la frecuencia de trato con mujeres, que suscitó ciertas sospechas. Ante ese ambiente de fuerte oposición, Jerónimo decidió abandonar Roma definitivamente para encaminarse a Tierra Santa. Le acompañaron en su viaje Paula y su hija Eustoquia y tras un año de peregrinación, entre el 385-386, se establecieron en Belén, donde fundaron un monasterio masculino y otro femenino para vivir uno y otras. La segunda parte de su vida, unos treinta y tres años, transcurrió allí, dedicándose a una intensa actividad literaria. Cultivó diversos géneros: el epistolar, biográfico, tratados polémicos, obras históricas, traducciones y comentarios de la Biblia, etc. Precisamente, Jerónimo se vio envuelto en diversas polémicas que intentó resolver escribiendo tratados contra todos sus adversarios: Helvidio, Joviniano, Juan de Jerusalén, Rufino, Vigilancio y Pelagio. En el caso de los dos primeros, conocemos su existencia y sus reivindicaciones a través de las obras que Jerónimo compuso para rebatirlos: el *Adversus Helvidium* y el *Adversus Iovinianum*.

2. *Las críticas a los monjes*

Para comprender la naturaleza de esos conflictos, especialmente con Joviniano, debemos recordar el ambiente en el que surgieron. Ante el desarrollo del monacato, los paganos dedicaban mordaces ataques y críticas contra los monjes, considerados «misántropos» por el emperador Juliano (*Ep.* 89) y definidos como «extravagantes, que huyen de la luz y que se llaman a sí mismos monjes porque quieren vivir solos», en palabras de Rutilio Namaciano, poeta pagano del siglo V (*De reditu suo* I, 439-452). Pero también empezó a sentirse cierto malestar entre los cristianos, debido a los excesos de algunos miembros del clero, que no predicaban con el ejemplo una vida de abstinencia y dedicación a Dios, y por otra parte al rigorismo de algunos movimientos heréticos como el maniqueísmo y el priscilianismo[4]. En concreto la aristocracia romana veía cómo las hijas casaderas y las jóvenes viudas plantaban cara a sus progenitores en sus propuestas de matrimonio, negándose a cumplir las expectativas que habían depositado en ellas. Frustraban así sus esperanzas de anexionar las propiedades de grandes familias por medio de los lazos matrimoniales, ampliando los límites y, por tanto, su poder; por otra parte, inmensas fortunas quedaban sin administrar debido a la incapacidad de las viudas para esa tarea, o pasaban a incorporarse a las arcas eclesiásticas, tras ser donadas por mujeres que se dedicaban enteramente a la ascesis. Para prevenir y evitar el abuso de las autoridades religiosas, debido a la gran influencia que ejercían sobre sus seguidoras, el emperador Valentiniano I promulgó varias leyes prohibiendo a los obispos, clérigos y monjes recibir donaciones o herencias de las mujeres con las que hubieran establecido relaciones a través de la religión[5]. A esta medida se refieren varios autores cristianos, como Ambrosio y Jerónimo, lamentándose por ello (Amb., *Ep.* 18 [= lib. X, *Ep.* LXXIII], 13-14; Jer., *Ep.* 22, 28; *Ep.* 52, 6 y 16). Otra renuncia no menos trascendente para los padres era la ausencia de herederos que perpetuaran la estirpe; por tanto, la opción de una vida monástica por parte de sus mujeres implicaba para los aristócratas romanos una doble pérdida: patrimonial y sucesoria[6]. Como acertada-

4. Sobre el rechazo al monacato por parte de paganos y cristianos cf. G. D. Gordini, «L'opposizione al monachesimo a Roma nel IV secolo», en *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna*, 1983, pp. 19-35.

5. *Censemus etiam, ut ecclesiastici nihil de eius mulieris, cui se privatim sub praetextu religionis adiunxerint, liberalitate quacumque vel extremo iudicio possint adipisci et omne in tantum inefficax sit, quod alicui horum ab his fuerit derelictum, ut nec per subiectam personam valeant aliquid vel donatione vel testamento percipere* (*Cod. Theod.* XVI, 2,20; y XVI, 2, 22).

6. Debido a la reluctancia de los padres a permitir que sus hijas se consagraran a la virginidad, Ambrosio escribió diversos tratados, destinados a exhortar a los fieles en el

mente ha señalado Yves Marie Duval en el título de un reciente libro, se trató de «una crisis de la sociedad romana» que derivó en «una crisis del pensamiento cristiano»[7]-

3. *Joviniano y el ideal ascético*

En medio de este clima de conflicto socio-religioso surgió la figura de un monje que vivía en Roma —posiblemente oriundo de esa ciudad si es cierta la afirmación de Jerónimo sobre la inexistencia de herejes romanos anteriores a él[8]—, que había llevado una vida intachable hasta ese momento, y que andaba predicando ideas revolucionarias sobre cuestiones tan candentes como el valor del matrimonio y de la virginidad, entre otras. Se trataba de Joviniano, cuya enseñanza se desarrolló entre el 391 y el 392 y al que muchos fieles escuchaban y seguían en sus recomendaciones, hasta el punto de que algunas mujeres consagradas a la vida monástica habían renunciado a sus votos y se habían casado. El escándalo fue mayúsculo, como podemos suponer. Debido a su gran aceptación, Joviniano se decidió incluso a recoger por escrito su doctrina para que se pudiera transmitir con mayor facilidad e incluso perpetuarse. A comienzos del año 393 algunos amigos de Jerónimo, pertenecientes al grupo de ascetas, le hicieron llegar a Belén los libros que contenían esas polémicas afirmaciones. Debido a que Joviniano había puesto en cuestión la vida monástica, inclinándose a favor del matrimonio, consideraron a Jerónimo la persona idónea para defender la superioridad moral de la virginidad y el ascetismo, de acuerdo con su trayectoria vital.

Se repiten básicamente las coordenadas de otro suceso registrado también en Roma diez años antes y en el que cambia únicamente el protagonista. En el 383 fue Helvidio quien había cuestionado valores tan profundamente arraigados en el cristianismo como la perpetua virginidad de María, el ascetismo y la continencia. A instancias de algunos amigos, y tras negarse en un principio, Jerónimo redactó un tratado

respeto y la consideración de esa opción de vida por parte de las mujeres. Cf. *De virginitate* 11 y 26 (ed. de E. Cazzaniga, Torino, 1959) donde el autor describe el enfrentamiento entre el obispo y el padre de una joven por esa causa.

7. Y.-M- Duval, *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IVe et au début du Ve siècle*, Roma, 2003.

8. «El maestro de la lujuria y de la más grosera sensualidad, Basílides, después de tantos años [...] se ha transformado en Joviniano para que también la lengua latina tuviera su herejía. ¿No había otra provincia en el mundo entero para recibir la proclamación del placer [...] excepto la que fue fundada por la doctrina de Pedro sobre la piedra de Cristo?» (*Adv. Iov.* II, 37 [*PL* XXIII, 217-351]).

Contra Helvidio para refutar sus argumentaciones y defender la virginidad de María antes y después del parto, así como la superioridad de la continencia y la virginidad sobre el matrimonio[9]. Pero en su respuesta fue tan exagerado que hirió sensibilidades nuevamente en vez de pacificar los ánimos, ya bastante alterados. Defendiendo la vida ascética cayó en el extremo contrario de desacreditar el matrimonio y, como hemos señalado, se trataba de una institución muy arraigada en la sociedad romana. Pero en ese momento Jerónimo se encontraba todavía en Roma y pudo hacer frente a las críticas que suscitó, a diferencia del caso de Joviniano.

Durante los diez años siguientes la situación se mantuvo tranquila, pero sólo aparentemente, pues bastó que un miembro de la Iglesia divulgara una doctrina contraria a los valores cristianos establecidos para que un número no despreciable de fieles abandonara esos principios y siguieran la nueva escala de valores predicada por Joviniano. Lamentablemente no contamos con el testimonio directo que él escribió, sino con información indirecta, a través de las críticas y refutaciones que provocó en sus adversarios: Jerónimo en el *Contra Joviniano* y en las epístolas 48, 49 y 50; Ambrosio en la epístola 42; el papa Siricio en la epístola 7; y Agustín en varias de sus obras: *Sobre el matrimonio y la concupiscencia, Contra Juliano, Contra las dos epístolas de los pelagianos, Sobre los herejes*, etc. En cualquier caso, las diferentes fuentes coinciden en lo fundamental respecto al contenido de la doctrina de Joviniano, dividida en 4 *propositiones*:

1. En la primera predica la absoluta igualdad de méritos para las vírgenes, viudas y mujeres casadas ante las mismas obras. La diferencia entre los cristianos no estriba en su *status*.

2. Después intenta demostrar la imposibilidad por parte del demonio para inducir a pecar a todos los bautizados que hayan recibido el bautismo con plena fe.

3. La tercera tesis mantiene la indiferencia entre el ayuno y el uso moderado de todos los alimentos que Dios ha concedido al hombre para su servicio. Para él el ayuno, tan valorado y apreciado por los ascetas, imitaba más bien las prácticas de abstinencia de los sacerdotes de Isis, de Cibeles o de los pitagóricos, y no era un medio para obtener mayor consideración divina.

4. Por último asegura que la recompensa en el cielo será idéntica para todos los que hayan sido fieles a la integridad del bautismo, con el testimonio de las buenas obras.

9. Sobre la similitud entre esas dos obras, cf. D. G. Haller, «Helvidius, Jovinian and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome»: *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993), pp. 47-71.

De esas premisas se infiere que no existe una superioridad de la virginidad y de la continencia sobre el matrimonio y que, por tanto, no se puede asignar una gradación jerárquica a los diferentes *status*. Como consecuencia de esa desvalorización del ideal monástico, resultan inútiles las prácticas ascéticas de renuncia al sexo y las tremendas abstinencias de alimentos; según Joviniano, es preferible consumirlos dando gracias a Dios, ya que a todos los bautizados les espera la misma recompensa al final de sus días.

En nada nos puede sorprender que muchos fieles abandonaran la continencia y la virginidad, teniendo en cuenta las dificultades que entrañaba su práctica y las complicaciones que se derivaban de esa opción de vida, como anteriormente hemos señalado. Si las recompensas iban a ser las mismas, ¿para qué realizar sacrificios en vano? Lo que sí resulta en cambio llamativo es la gran trascendencia que pareció tener la doctrina de un simple monje, a juzgar por las valoraciones que sus adversarios recogen y también por la rapidez con que se intentó atajar el problema. Así, Agustín se refiere al gran éxito de Joviniano en Roma, que pretendió extender después a Milán, trasladándose allí una vez condenado en la primera ciudad, y nos relata la ruptura del voto de virginidad por parte de algunas mujeres ya ancianas pues, al conocer por boca del monje romano que su estado no era superior al del matrimonio, se casaron[10]. Ambrosio critica a dos monjes de su monasterio, Sarmación y Barbaciano, que se marcharon de Milán a Vercelli y fueron predicando allí las mismas ideas que había liderado Joviniano unos años antes, pues la epístola donde Ambrosio se refiere a esos dos personajes habría que datarla entre el 396 y el 397. En ella nos dice que esos monjes ayunaban y guardaban la continencia mientras estuvieron en el monasterio, pues allí no había lugar para la lujuria, pero que no pudieron soportar esas normas y por eso se marcharon. Por la descripción que hace, se trataba de dos nuevos seguidores del hereje, aunque en ninguna parte lo menciona. Dedica esa extensa carta a defender la supremacía de la virginidad y de la continencia y a denostar a los seguidores de Epicuro, el defensor por excelencia del placer. Ambrosio ensalza también las excelencias de la moderación en los alimentos y en el vino, así como del ayuno, pero en ningún momento descalifica las nupcias ni nos presenta los inconvenientes del matrimonio, aspecto en el que se diferencia del tratado de Jerónimo sobre la misma cuestión. Es más, incluso manifiesta comprensión hacia las mujeres que rompieron sus promesas de continencia:

10. Agustín, *Retractationes* 2, 22; y *De haeresibus* 82: *Quaedam virgines sacrae provectae iam aetatis in urbe Roma, ubi haec docebat, eo audito nupsisse dicantur* (*Obras completas de San Agustín*, XXXVIII, introd., trad. y notas de T. Calvo y J. M. Ozaeta, BAC, Madrid, 1990).

> ¿Qué virgen podría escuchar que no existe ninguna recompensa por su integridad y no llorar?, ¿qué viuda, después de haber sabido que no hay ninguna ventaja en su viudez, preferiría mantenerse fiel a su esposo y vivir en la tristeza, en vez de abandonarse a una vida más alegre?, ¿qué mujer ligada por el vínculo del matrimonio, si oyera que la castidad no es digna de ningún elogio, no podría dejarse seducir por una fácil despreocupación del cuerpo o del alma? (Amb., *Ep.* 63, 10 [= *extra coll.* XIV]).

También Jerónimo en su tratado alude a un gran número de adeptos del Epicuro cristiano, y a la gran familia que éstos componen:

> Nuestro lascivo Epicuro está en sus jardines en medio de jovencitos y mujerzuelas (*mulierculae*). De tu lado están los gordos, lustrosos y pintados de blanco. Añade, si quieres, la broma de Sócrates: todos los cerdos, perros y, puesto que te gusta la carne, los buitres, águilas, gavilanes y búhos. [...] Todos los que veo acicalados, con los cabellos ensortijados y peinados, y con la boca pintada de rojo pertenecen a tu manada o, mejor, gruñen entre tus cerdos. De nuestro rebaño son los que están tristes, pálidos, vestidos de negro y como extraños en este mundo; aunque sus discursos son silenciosos, sin embargo hablan con su aspecto y su gesto. [...] También esas desgraciadas mujerzuelas (*mulierculae miserae et non miserabiles*), no dignas de compasión, que entonan las palabras de su preceptor, han perdido no sólo su pudor (*pudicitia*) sino también su vergüenza (*verecundia*), y defienden con mayor procacidad la lujuria que practican. Tienes además en tu ejército muchos subalternos, bufones, soldados de infantería ligera en los puestos de defensa, y charlatanes gordos, rollizos que te defienden a puñetazos y patadas. Te ceden el paso los nobles y los ricos te besan la cabeza. Si tú no vinieras, los borrachos y glotones no podrían entrar en el Paraíso. [...] Tienes en tu campamento incluso Amazonas con un pecho descubierto y con los brazos y rodillas desnudas, que incitan a la lucha de los placeres a los hombres que llegan contra ellas. Tu familia es grande y en tus palomares no sólo se alimentan tórtolas, sino también abubillas que sobrevuelan los lupanares de repugnante placer (*Adv. Iov.*, II, 36 y 37)[11].

Como podemos observar tras la lectura de estos párrafos, además de referirse al importante número de seguidores del hereje, Jerónimo continuamente alude a ellos como personas gordas, de buen aspecto y rebosantes de salud como es propio de quienes comen y beben en abundancia y se entregan a los diversos placeres del cuerpo. De los escasos datos que conocemos acerca de la vida de Joviniano se dedu-

11. La traducción del latín al castellano de los distintos fragmentos del tratado de Joviniano es obra de la autora de este capítulo.

ce que, a pesar de sus enseñanzas, mantuvo la continencia y que, por tanto, no merecería las acusaciones de lujurioso que Jerónimo le dedica[12]. En cualquier caso, los calificativos son sumamente ofensivos y dan una idea de la indignación que este moralista cristiano sentía contra los defensores del matrimonio. Pero también reflejan una personalidad impetuosa y tremendamente polémica que, por medio de su pluma, ya que no por otras vías, pretendía destruir a todos sus adversarios[13].

4. *La condena de Joviniano*

Por lo que se refiere a la premura con que se adoptaron medidas contra esa forma de vida radicalmente opuesta a la Iglesia, comprobamos que en el 391/392 tuvo lugar la enseñanza oral de Joviniano y la consiguiente redacción de su obra, en dos libros. En marzo del año siguiente (393) el papa Siricio reunió su *presbyterium* en Roma y solicitó a Joviniano que presentara y justificara su doctrina. Se estimó que era «contraria a la ley cristiana» y, ante el rechazo de él y sus seguidores a abandonar sus creencias, fue proclamada su condena de manera unánime por los presbíteros, diáconos y todo el clero, que lo consideraron «adversario de la *pudicitia*» y «maestro de la lujuria». La excomunión afectó a Joviniano, Auxencio, Genial, Germinador, Félix, Prontino, Marciano, Enero e Ingenioso como instigadores de la nueva herejía. A continuación tres presbíteros romanos se dirigieron a Milán llevando una carta de Siricio que notificaba esa condena a la iglesia de esa ciudad[14]. Su obispo Ambrosio convocó allí un sínodo en la primavera del 393 que ratificó la decisión tomada en Roma de declarar hereje a Joviniano y a sus seguidores. Igualmente informó del resultado del concilio al papa Siricio mediante otra epístola, en la que explicaba detalladamente los motivos por los que Joviniano y sus amigos habían sido condenados y que resumía con la acusación de maniqueísmo (*Ep*. 42, 12 y 13 [= *extra coll*. XV]). En el verano del 393 Jerónimo redactó en Belén su tratado de refutación, siguiendo las argumentaciones y la misma distribución de su adversario, y lo envió a sus amigos, Pamma-

12. Cf. Agustín, *De haeresibus* 82: *Non sane ipse habebat, vel habere volevat uxorem* («Es verdad que él mismo ni tenía ni quiso tener mujer»).

13. Con respecto al carácter satírico y mordaz de Jerónimo cf. el ya clásico D. S. Wiesen, *Jerome as a Satirist. A Study of Christian Latin Thought and Letters*, Ithaca/New York, 1944, y otro trabajo más reciente de L. Viscido, «Appunti sull'invettiva in Girolamo»: *Vigiliae Christianae* 34 (1980), pp. 386-394.

14. *Ep*. 7, también citada como *Optarem* por el comienzo de dicha misiva e incluida en la colección epistolar de Ambrosio «Carta de Siricio» (Maur. 41a), ed., trad. y notas de G. Banterle, vol. III, Milano/Roma 1988.

quio y Domnión. Ese mismo otoño-invierno Roma sufrió una auténtica conmoción por el escándalo que ocasionó la respuesta del gran asceta cristiano. Ya a comienzos del año siguiente Pammaquio y Domnión hicieron llegar a Jerónimo sendas cartas informándole de las críticas que sus escritos habían suscitado y pidiéndole que rectificara algunas de sus afirmaciones o, al menos, que las suavizara. En el verano del 394 el escritor contestó a sus amigos, manteniendo básicamente todos los principios expuestos. La legislación civil por su parte ratificó la decisión del poder eclesiástico de declarar hereje a Joviniano mediante una ley promulgada por el emperador Honorio en el 398, en virtud de la cual se prescribía la deportación de Joviniano y sus secuaces a distintas islas del archipiélago de Dalmacia, para evitar las reuniones que celebraban fuera de Roma[15]. Como vemos, en el curso de pocos años se condenó la doctrina por herética y sus defensores fueron exiliados. Para zanjar el problema se aplicaron dos tipos de normativa: eclesiástica, con los concilios celebrados en Roma y en Milán; y civil, a través de una ley recogida en el Código Teodosiano. Además, una autoridad en exégesis bíblica como era Jerónimo refutó las ideas «revolucionarias» de Joviniano aduciendo pasajes de la Biblia.

A diferencia de lo que ocurrió con otras doctrinas declaradas heréticas en la Antigüedad, que siguieron contando con adeptos a pesar de las prescripciones en contra e incluso de la desaparición de su líder, la de Joviniano debió de sofocarse bastante rápidamente, pues en años posteriores las fuentes no registran alusiones a una posible pervivencia. Tan sólo el propio Jerónimo señala en su tratado *Contra Vigilancio* que en el 406 Joviniano ya había muerto, y que se habría encarnado en Vigilancio, su nuevo adversario; pero en realidad la única coincidencia entre las tesis defendidas por ambos se sitúa en el menosprecio a la virginidad y la castidad[16]. En cualquier caso, la trascendencia de este otro «enemigo» de la ascesis fue mínima.

15. *Iovinianum sacrilegos agere conventus extra muros urbis sacratissimae episcoporum querella deplorat. Quare supra memoratum corripi praecipimus et contusum plumbo cum ceteris suis participibus et ministris exilio coherceri, ipsum autem machinatorem in insulam boam festina celeritate deduci, ceteros, prout libuerit, dummodo superstitiosa coniuratio exilii ipsius discretione solvatur, solitariis et longo spatio inter se positis insulis in perpetuum deportari* (*Cod. Theod.* XVI, 5, 53).

16. *Adversus Vigilantium* 1: «Del mismo modo que se cuenta que Euforbo renació en Pitágoras, así en éste [Vigilancio] resucitó la depravada mente de Joviniano». En este párrafo hace Jerónimo referencia al filósofo Pitágoras que, en su creencia de la transmigración de las almas, afirmaba que la suya había animado el cuerpo de Euforbo, héroe de gran valor, asesinado por Menelao durante la guerra de Troya.

5. *Opiniones sobre la sexualidad en el mundo greco-romano y el cristianismo*

La premura con que la jerarquía eclesiástica puso freno a la predicación de Joviniano encuentra su justificación en el hecho de que abordaba un tema tabú para la Iglesia cristiana y con el que estaba especialmente sensibilizada. Se trataba del sexo, cuya consideración negativa está en el origen de innumerables prejuicios acumulados a lo largo de la historia[17]. Las causas son muy variadas y tal vez se resuman todas en el carácter incontrolable de ese impulso, en la incapacidad de ser sometido por las reglas humanas. En realidad el cristianismo heredó ciertas nociones arraigadas en la tradición clásica y que pervivieron igualmente en la religión judía. Ya en época de Hipócrates (siglos V-IV a.C.) los médicos se cuestionaban las posibles ventajas de la continencia y recomendaban moderación en la actividad sexual (*De mulierum affectibus* II, 51). En los primeros siglos de nuestra era se produjeron discusiones al respecto, pues no existía un consenso: Sorano, un famoso médico griego, consideraba que el deseo y el sexo ocasionaban sufrimiento al cuerpo y lo debilitaban; afirmaba que los hombres castos eran más fuertes y vigorosos y que tenían mejor salud, al igual que las mujeres vírgenes, pues los embarazos y partos agotaban y debilitaban profundamente el cuerpo (*Gynecologia* I, 30 y 32). En cambio otros como Galeno y Rufo de Éfeso estimaban necesario para la salud el ejercicio moderado del sexo, pues creían que la continencia afectaba al cuerpo y al carácter (Ruf. Ef., *Libri incerti* II; Gal., *De locis affectis*, VI, 5). En resumen, la preceptiva médica recomendaba controlar los excesos en materia sexual, y ciertos sectores aconsejaban incluso la renuncia absoluta como una norma sanitaria[18].

De manera similar los filósofos paganos testimoniaban cierta inquietud respecto al deseo sexual por lo que implicaba de falta de autocontrol. Las escuelas filosóficas griegas y romanas, especialmente la platónica y neoplatónica, creían que era deber del hombre luchar contra el

17. Una de las obras más recientes sobre la sexualidad en el mundo antiguo es la de S. Goldhill, *Foucault's Virginity. Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*, Cambridge, 1995.

18. Sobre la sexualidad y la medicina en la Antigüedad existe una amplia bibliografía, sobre todo referente a la mujer; entre otros cf. P. Manuli, «Fisiologia e patologia del femminile negli scritti ippocratici dell'antica ginecologia greca», en *Hippocratica*, ed. de M. D. Grimek, 1980, pp. 393-408; A. Rousselle, «Observation féminine et idéologie masculine; le corps de la femme d'après les médecins grecs»: *Annales. Economies Sociétés Civilisations* 35 (1980), pp. 1089-1115; *Eadem*, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, trad. esp. de J. Vigil, Barcelona, 1989, esp. pp. 79-94; D. Gourevitch, *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris, 1984; M. Foucault, *Historia de la sexualidad* II. *El uso de los placeres*, Madrid, 1987.

deseo y las tentaciones, porque suponía una tiranía de la carne sobre el espíritu; establecían una clara disociación entre la mente y el espíritu, por un lado, y el deseo y el cuerpo, por otro; si la parte material se inmiscuía en la espiritual se debilitaba la capacidad intelectual. La doctrina de los pitagóricos, epicúreos, estoicos y cínicos manifestaba igualmente prevención hacia el sexo[19]. Controlando la actividad sexual disponían de mayor libertad y, además, ese autocontrol servía de entrenamiento para todos los aspectos de la vida. En consonancia con esa idea negativa del sexo y, por extensión, del matrimonio, Jerónimo nos informa de que Aristóteles, Plutarco y Séneca escribieron acerca del amor que «es el olvido de la compostura y de la razón, y que está cercano a la locura»[20]; y también asegura Jerónimo que Sexto, un filósofo neopitagórico, recomendaba al «hombre sabio» amar a su esposa con juicio, no con pasión, y controlar sus deseos para no dejarse arrastrar al coito (*Adv. Iov.* I, 49).

En ese contexto de prevención hacia el sexo se integra la religión judía, de entre la cual surgió el fundador del cristianismo. El Antiguo Testamento recoge las quejas de las esposas de los profetas, porque sus maridos habían renunciado a la vida conyugal para dedicarse exclusivamente al servicio divino. El caso paradigmático lo representa Moisés, que dejó para siempre de tener relaciones con Séfora, su mujer, después de habérsele aparecido el Señor en el monte Sinaí. La explicación estaría en que, cuando terminó la revelación, Dios permitió a los hebreos volver a sus tiendas (Dt 5, 30) y unirse de nuevo con sus mujeres. Entonces Moisés preguntó: «¿Vale también para mí este mandamiento?». Y Dios le respondió: «No, tú quédate aquí conmigo» (Dt 5, 30), indicando de manera indirecta que debería seguir separado de su esposa. En esa renuncia al sexo y a la procreación confluyen dos factores: el principio filosófico de la plena dedicación a las cuestiones del espíritu, trascendiendo el plano físico y las distracciones familiares o sexuales; y además la consideración del sexo como algo impuro en la sociedad judía, tal como aparece reflejado en el Antiguo Testamento (Lev. 15; Filón, *De vita Mosis* 2, 66-69). A consecuencia de ello era preceptiva la abstención de contactos sexuales para los sacerdotes y las personas relacionadas con el culto en fechas próximas a las celebraciones religiosas, como una forma de purificación. Esta costumbre perduró en el mundo cristiano, según se recoge en el Nuevo Testamento a propósito

19. Sobre estos aspectos cf. J. Torres, «El tópico de las *molestiae nuptiarum* en la literatura cristiana antigua», en *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici* (Studia Ephemeridis Augustinianum 50), Roma, 1995, pp. 101-115, esp. pp. 104-106.

20. *Amor formae, rationis oblivio est, et insaniae proximus* (*Adv. Iov.* I, 49).

del tiempo de oración, cuando Pablo dice: «No os privéis el uno del otro, a no ser de común acuerdo y por cierto tiempo, para dedicaros a la oración. Y volved de nuevo a la vida conyugal, no sea que Satanás os induzca al pecado al no poder conteneros» (1 Cor 7, 5). En algunas comunidades sirias todavía en el siglo III se mantenían las prohibiciones de la ley judía sobre la pureza; según ésta, el acto sexual, la menstruación y las poluciones nocturnas constituían un obstáculo para que los fieles se acercaran a la eucaristía, oraran o incluso tocaran las Escrituras (*Didasc. Apost.* VI, 21, 1-8). Jerónimo se hace eco también de esas prescripciones cuando señala: «Las sagradas Escrituras, los obispos, presbíteros y diáconos junto con todo el coro sacerdotal y levítico reconocen que los casados no pueden ofrecer los sacrificios si cumplen el acto conyugal» (*Ep.* 49, 10 y 15).

El cristianismo adoptó la misma postura de rechazo hacia el sexo y exhortó a sus fieles a la virginidad, la castidad y la continencia, como estadios de vida superiores. Para los Padres de la Iglesia las relaciones sexuales estaban justificadas únicamente en el seno del matrimonio como un mal menor, para prevenir la fornicación o con fines reproductores. La vida en castidad era para ellos sinónimo de libertad y el matrimonio y la procreación equivalían a esclavitud[21]. La forma ideal de cultivar el ascetismo y simultáneamente dedicarse por entero a Dios se situaba en el monacato, fenómeno que, como hemos señalado ya, alcanzó su pleno desarrollo entre los siglos IV y V. Ese paradigma monástico ejerció una gran influencia en la moral sexual de todos los fieles y, especialmente, en las relaciones de pareja dentro del matrimonio. Los moralistas cristianos argumentaban basándose en las enseñanzas de Pablo: «Quisiera yo que todos los hombres siguieran mi ejemplo, pero cada uno tiene de Dios su propio don», o «A los solteros y a las viudas les digo que es bueno que permanezcan como yo» y «Hermanos, el tiempo se acaba. En lo que resta, los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran», etc. (1 Cor 7, 7, 8 y 29). La mayoría deseaba que esa norma de abstención sexual fuera compartida por todos, incluidas las personas casadas que deberían convivir como hermanos. En sus obras reconocían la legitimidad del matrimonio por haber sido instituido por Dios, pero aprovechaban cualquier oportunidad para exhortar a los fieles a abrazar el ascetismo, bien mediante alusiones indirectas o con obras específicas (tratados *De virginitate*) que comparaban las excelencias de la vida ascética con las desventajas de la vida conyugal[22].

21. Con respecto a las ideas de Jerónimo sobre el sexo cf. J. Oppel, «Saint Jerome and the History of Sex»: *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 24 (1993), pp. 1-22.

22. Sobre todas estas cuestiones cf. J. Torres, «El tópico de las *molestiae nuptiarum*..., cit., donde se recoge abundante bibliografía al respecto. Entre los autores cristianos que

6. *La refutación de las ideas de Joviniano*

Todo ello explica la conmoción que causaron las ideas de Joviniano, como años antes las de Helvidio, porque venían a solucionar un grave problema para una parte importante de la sociedad romana. Si el mérito y la recompensa del matrimonio y de la continencia eran idénticos, muchas jóvenes solteras, viudas y casadas se decidirían a abandonar su opción ascética y a formar una familia; traerían al mundo unos hijos que heredarían sus propiedades y perpetuarían la estirpe; así se podría solventar la crisis que algunas familias estaban atravesando. Ante esa abundancia de renuncias al ascetismo en favor del matrimonio y la procreación, las autoridades eclesiásticas se alarmaron e intentaron atajar de raíz el origen del mal. Algunos miembros de la aristocracia, cristianos y seguidores de la corriente ascética, también percibieron el riesgo que eso suponía para el ideal monástico. Por ello, el senador Pammaquio —casado con Paulina, hija de Paula y hermana de Eustoquia, las dos compañeras de Jerónimo en Belén— advirtió al papa Siricio de la amenaza que se cernía sobre su Iglesia, y a continuación Joviniano fue condenado por hereje[23]. Como ya hemos señalado, varios amigos de Jerónimo pusieron en su conocimiento la situación y le solicitaron una respuesta por escrito a la obra de Joviniano. Jerónimo accedió a la súplica y envió la refutación, que consta de dos libros bastante extensos; en el primero intenta demostrar la preeminencia de la virginidad sobre el matrimonio, rebatiendo así la indiferencia entre ambos estados defendida por Joviniano. Para esa demostración se sirve de numerosos ejemplos de la literatura profana y de la Biblia, sobre todo del Nuevo Testamento[24]. En el segundo libro se ocupa de las restantes tesis de su adversario, referentes a la invulnerabilidad del bautizado ante el demonio, al menosprecio de los ayunos y a la igualdad de premio para los cristianos. Pero cuando se conoció en Roma la obra *Contra Joviniano* se produjo una nueva polémica, pues su autor defendía la virginidad

más destacaron en la defensa del ascetismo estaban Juan Crisóstomo, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III, 15 (PG 47, 375-76); *De libello repudii*, II, 4 (PG 51, 223); Atanasio, *Epistula ad Amumem monachum* (PG 26, 1169-76); Teodoreto de Ciro, *Ep*. 31, 2 (ed. y trad. de Y. Azema, II, Paris, 1964); e Isidoro de Pelusio, *Ep*. 213, 1 y *Ep*. 351, 3 (PG 78).

23. Siricio, *Ep*. 7, 3: «Muy fieles cristianos, hombres de óptima familia y de ejemplar religiosidad me presentaron inmediatamente aquel horrible escrito para que la opinión espiritual contraria a la ley divina fuera quitada del medio, una vez puesta al descubierto ante el juicio episcopal».

24. D. F. Heimman, «The Polemic Application of Scripture in St. Jerome»: *Studia Patristica* 12 (1975), Berlin, pp. 309-316; B. Clausi, «La parola straniata. Polemica ed esegesi biblica nell'*Adversus Iovinianum* di Gerolamo»: *Vetera Christianorum* 32 (1995), pp. 21-60.

y el celibato con tal vehemencia que rebajaba el matrimonio a niveles ínfimos. Así, leemos:

> Del mismo modo que, para evitar el peligro de fornicación, se permite a las vírgenes el matrimonio y se hace excusable lo que por sí mismo no se debería desear, así también por la fornicación se permite a las viudas un nuevo matrimonio. Pues es mejor conocer a un solo marido, aunque sea el segundo o el tercero, que a varios; es decir, es más tolerable prostituirse a un solo hombre que a muchos (*Tolerabilius est uni homini prostitutam esse, quam multis*) (*Adv. Iov.* I, 14).

Con afirmaciones como ésa, podemos hacernos una idea clara de la baja estima que le merecía esa institución. Los defensores del monacato constataron que si se negaba la bondad de las nupcias reduciéndolas a un mal menor, la legitimidad del ascetismo resultaba insostenible. En esta forma de presentar el matrimonio como una indulgencia para los incontinentes y no como algo bueno en sí mismo subyace la influencia de dos moralistas cristianos anteriores a Jerónimo, Tertuliano y Orígenes, a pesar de que él no los menciona. Una posible explicación a esta omisión se podría encontrar en la escasa consideración que le merecía al menos Tertuliano, ya que en otro tratado Jerónimo se atreve a afirmar categóricamente que «no ha sido un hombre de Iglesia (*Et de Tertulliano quidem nihil amplius dico quam Ecclesiae hominem non fuisse*) (*Adv. Helvidium* 17)[25].

Resulta comprensible la alarma que la refutación de Jerónimo provocó, pues algunos pasajes son extremadamente críticos con las mujeres y, por extensión, con el matrimonio y los hijos. Concretamente hay un parágrafo que traza un retrato demoledor de las matronas, debido a sus exigencias, sus envidias y los problemas que ocasionan a sus maridos. En realidad lo pone en boca de Teofrasto, un filósofo griego del siglo III a.C., que supuestamente habría compuesto un libro *De nuptiis*, del que no tenemos ninguna otra noticia, pero, en cualquier caso, Jerónimo lo cita para ilustrar su propio pensamiento:

> El hombre sabio no debe casarse. En primer lugar porque se le impide el estudio de la filosofía, y ninguno puede atender a la vez a los libros y a su esposa. Las matronas necesitan muchas cosas: ropas caras, oro y

25. A propósito de las concomitancias entre Jerónimo y Tertuliano cf. C. Micaelli, «L'influsso di Tertuliano su Girolamo: Le opere sul matrimonio e le seconde nozze»: *Augustinianum* 19 (1979), pp. 415-429; y F. Corsaro, «I concili di Roma e di Milano del 390 e l'*Adversus Iovinianum* di Gerolamo intorno al tema verginità/matrimonio», en *I concili della cristianità occidentale, sec. III-V* (Studia Ephemeridis Augustinianum 78), Roma, 2002, pp. 447-460, esp. p. 458.

piedras preciosas, lujos, esclavas, abundante ajuar, literas y carros dorados. Después por la noche llegan las quejas en voz baja: «Aquélla va más elegante; ésta es respetada por todos, en cambio yo, pobrecita, soy despreciada en las reuniones femeninas. ¿Por qué mirabas a la vecina? ¿Qué hablabas con esa esclava? ¿Qué has traído al llegar del mercado?». No podemos tener un amigo ni compañero. Sospecha que el amor a otro significa el odio hacia ella. [...] Alimentar a una esposa pobre es difícil, soportar a una rica un tormento. Añade el hecho de que no se puede elegir a la esposa, sino que debes aceptarla tal como la hayas encontrado. Si es iracunda, insensata, deforme, soberbia, sucia, o con cualquier defecto, lo sabemos después del matrimonio. Un caballo, un asno, un buey, un perro, los más insignificantes esclavos, también los vestidos, las ollas, un banco de madera, una copa e incluso un pequeño cántaro de barro primero se prueban y luego se compran; una esposa es lo único que no se muestra antes de casarse por miedo a que no agrade. Hay que fijarse siempre en su cara y alabar su belleza; si miras a otra piensa que ella no te gusta. Debes llamarla señora, celebrar su cumpleaños, jurar por su salud, desear que ella nos sobreviva, respetar a su nodriza, sus mensajeros, al esclavo del padre, a su alumno, su hermoso acólito, al administrador de pelo ensortijado, y al eunuco castrado para un placer duradero y sin riesgos [...]; bajo estos nombres se esconden los adulterios. Cualquiera a quien ella ame debe corresponderla incluso contra su voluntad. Si le encomiendas el gobierno de la casa entera, debes ser su esclavo, si reservas algo a tu arbitrio, pensará que no te fías de ella; pero se inclinará hacia el odio y las disputas y, a no ser que rápidamente tomes precaución, preparará el veneno. Si introduces viejas hechiceras, arúspices, adivinos, vendedores de piedras preciosas y de vestidos de seda, representan un peligro para su pudor; si los prohíbes, significa la injuria de la sospecha. ¿De qué sirve un vigilante eficaz cuando una esposa impúdica no puede ser vigilada y una púdica no debe serlo? La custodia desconfiada de la castidad es una necesidad, pero hay que llamar verdaderamente púdica a aquella mujer que puede pecar si quiere. Una mujer hermosa rápidamente es amada por muchos, una fea se hace libertina con facilidad. Es difícil custodiar lo que muchos desean. Es molesto poseer lo que nadie considera digno tener. Pero tener una esposa fea es menor desgracia que conservar a una hermosa. No es seguro nada por lo que suspiran los deseos de todo el pueblo. Uno la pretende con su figura, otro con su talento, otro con sus bromas, otro con su generosidad. Lo que es atacado por todas partes, de algún modo o en algún momento es conquistado. Si los hombres se casan a causa de la administración de la casa, por aliviar el cansancio y por escapar de la soledad, mucho mejor administra un esclavo fiel, obediente a la autoridad del amo y a su disposición, que una esposa que se considera la dueña si hace, en contra de la voluntad del marido, lo que le apetece a ella y no lo que se le ha ordenado. En cambio los amigos y los jóvenes esclavos, obligados por los beneficios recibidos, pueden asistirte cuando estás enfermo mejor que aquella que nos imputa sus lágrimas y que, haciendo alarde de su preocupación, al-

> tera los ánimos de su débil esposo con su falta de esperanza. Y si ella misma se pone enferma, hay que enfermar con ella y no apartarse en ningún momento de su lecho. Si es buena y agradable (mujer que es una *rara avis*) gemimos con ella cuando trae los hijos al mundo y sufrimos cuando está en peligro. [...] Un hombre sabio nunca estará menos solo que cuando esté solo. Por consiguiente, es cosa muy estúpida casarse por los hijos, o bien para que nuestro nombre no desaparezca o para tener ayuda en la vejez y para contar con unos herederos seguros. ¿Qué nos importa al abandonar el mundo si uno es llamado con nuestro nombre, cuando incluso un hijo no adopta sistemáticamente el nombre del padre y además hay muchos que son llamados con ese mismo nombre?, ¿qué ayuda en la vejez el educar en casa a un hijo que, tal vez, muera antes que tú, o que haya adquirido las más perversas costumbres? [...] Los amigos y los parientes a los que tú amas con juicio son mejores herederos y más seguros que aquellos a los que estás obligado a tener [como herederos], quieras o no. Aunque es una herencia más segura despilfarrar tu fortuna en una buena causa, mientras estás vivo, que dejar el fruto de tu trabajo para usos desconocidos (*Adv. Iov.* I, 47)[26].

Ante las dimensiones del escándalo que provocó la obra de Jerónimo en Roma, sus amigos Pammaquio y Domnión intentaron retirar de la circulación los ejemplares, aunque ya no lo consiguieron por ser demasiado tarde; por eso le enviaron sendas cartas pidiéndole que suavizara o rectificara los párrafos más polémicos, a lo que él respondió reiterando básicamente las descalificaciones del matrimonio y las excesivas alabanzas de la virginidad. Su argumentación consistía en que «Virgen viene de *vir*, no de *partus*. No hay nada intermedio, o se acepta mi sentencia o la de Joviniano. Si se me reprocha que pongo el matrimonio por debajo de la virginidad, entonces hay que alabar al que los equipara; pero, si ha sido condenado el que los consideraba iguales, su condena es el reconocimiento de mi obra» (*Ep.* 49, 2, «Apologético a Pammaquio»). Según eso, debería tener razón uno u otro, Jerónimo o Joviniano, y, puesto que éste ha sido condenado por las autoridades eclesiásticas de Roma y Milán, consecuentemente el otro es el que está en lo cierto. Su amigo Domnión le informó también de que un monje estaba criticando el tratado *Contra Joviniano*, pero no sabemos de quién podría tratarse, ya que en la carta de respuesta tampoco se menciona el nombre de ese nuevo detractor. Algunos estudiosos han querido identificar a Pelagio, hereje condenado en el concilio de Cartago de 418, con ese censor

26. La misoginia que Jerónimo pone de manifiesto en ese capítulo nos retrotrae de forma casi automática a Juvenal, y más concretamente a la Sátira II, 6, donde igualmente se traza un tremendo retrato de las matronas romanas. F. Corsaro («I concili di Roma e di Milano...», cit., p. 457) realiza una comparación pormenorizada de algunas de las sentencias recogidas en ambas obras.

desconocido, pero no han pasado de ser meras conjeturas sin una base sólida[27]. Jerónimo finaliza su defensa contra ese monje censor de forma muy coherente con la doctrina que estaba difundiendo:

> Ahora grita libremente, y con descaro propala entre el vulgo: «Jerónimo ha condenado el matrimonio», y entre los vientres hinchados, los lloros de los niños de pecho y los lechos de los maridos, se calla lo que dijo el Apóstol, para atraer sobre mí el odio. [...] Que oiga el eco de mi clamor: «No condeno las nupcias, no condeno el matrimonio». Y para que esté más seguro de mi sentencia, quiero que se casen todos los que no pueden dormir solos, tal vez debido a los temores nocturnos (*Ep.* 50, 5).

Resulta llamativa la ironía que destilan muchas de sus observaciones y que deja entrever sus verdaderos sentimientos, a pesar de que explícitamente sus afirmaciones en absoluto difieren de la doctrina ortodoxa. Algunos historiadores han considerado lo sucedido con Joviniano como un preludio del debate que surgió poco después respecto al pensamiento de Orígenes. De la ambigüedad de sus ideas sobre la igualdad de todos los hombres tras la muerte, se dedujo la posibilidad de que pusiera en peligro la idea de una jerarquía de los méritos basada en la vida ascética, renunciando al sexo, a los bienes y al mundo. En definitiva, la aristocracia romana, cuyos miembros eran mayoritariamente integrantes de esa élite cristiana constituida por los ascetas, vio peligrar su preeminencia religiosa[28].

7. *El fin de Joviniano*

Al que sí se condenó por heterodoxo, como ya hemos señalado, fue a Joviniano, acusado, entre otras cosas, de maniqueo. Así nos lo hacen saber Siricio y Ambrosio en las dos epístolas que se refieren al proceso y declaración de hereje. Desconocemos la relación completa de cargos que se le imputaron y que habrían resultado muy esclarecedores, pues ninguna de las dos cartas episcopales los recogen. Siricio dice escuetamente que fueron excomulgados los instigadores de esa herejía porque «sus opiniones eran contrarias a nuestra doctrina, es decir, a la ley divina». Ambrosio confirma su condena «por ser maniqueos», es decir,

27. Y.-M. Duval, «Pélage est-il le censeur inconnu de l'*Adversus Iovinianum* à Rome en 393? ou: Du 'portrait-robot' de l'hérétique chez S. Jérôme»: *Revue d'histoire ecclésiastique* 75/3-4 (1980), pp. 525-557.

28. R. Lizzi Testa, «Le origini del cristianesimo», en P. Tozzi (ed.), *Storia di Cremona. L'Età antica*, Cremona, 2003, pp. 350-395; D. G. Hunter, *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy*, Oxford, 2007.

«por no creer que sin ningún género de duda Jesús nació de una virgen [...]; pues ellos afirman que concibió virgen, pero ya no parió siendo virgen. Pero ¿quién pudo concebir virgen y no pudo parir virgen, si la concepción precede siempre al parto?»; y concluye con la definición: «es maniqueo quien niega la verdad, quien niega el cuerpo de Cristo, y por eso ellos no obtienen la remisión de los pecados sino la impiedad de los maniqueos, execrada incluso por el muy clemente emperador [Teodosio]» (*Ep*. 42, 4, 12 y 13 [= *extra coll*. XV])[29]. Sabemos que las acusaciones de maniqueísmo eran frecuentes en aquella época, siempre que se tratara de desprestigiar alguna corriente o a sus defensores. La predicación de la herejía maniqueísta, cercana al gnosticismo y una de las más paradigmáticas, se inició en el siglo III y su doctrina proyectaba el dualismo hasta sus consecuencias más extremas. Para los maniqueos la concupiscencia y la procreación eran el polo opuesto de la verdadera creación, por ello, el sexo debía ser totalmente trascendido y expulsado para siempre. Sentían una profunda aversión hacia los aspectos físicos del sexo y por ello recomendaban la completa abstinencia sexual. Agustín de Hipona afirmaba que «los maniqueos reprobaban la concupiscencia de la carne no como un vicio accidental, sino como si fuera una naturaleza mala desde siempre» (*Contra duas epistolas Pelagianorum*, II, 2, 2). Paradójicamente, la doctrina de Joviniano tenía muy poco o nada que ver con la de los maniqueos, sino más bien todo lo contrario, pues precisamente lo que hacía era defender la bondad de todos los placeres que Dios puso en el mundo: sexo, comida, bebida, etc., posiblemente como reacción a la actitud de algunos ascetas (Agustín, Ambrosio y Jerónimo entre otros) en extremo rigorista, que casi negaba la bondad del cuerpo humano. Por eso Joviniano les acusaba de maniqueos, pero él sí tenía verdaderos motivos para hacerlo pues, en efecto, como bien explica: «vosotros seguís el dogma de los maniqueos que prohíben casarse y comer los alimentos que Dios creó para servirse de ellos, y que tienen la conciencia cauterizada» (*Adv. Iov.* I, 6). Seguramente la protesta de Joviniano habría estado motivada por el excesivo rigor ascético y el maniqueísmo que estaba invadiendo la sociedad cristiana y no por sus propios ideales, pues él seguía observando el celibato. De estas constataciones se deduce que en la configuración de un hereje existía una serie de rasgos comunes que se le atribuían de forma sistemática, sin detenerse en consideraciones más profundas; entre esos cargos estaría el de maniqueísmo, como también se puede constatar la acusación de tener gran predicamento entre los círculos de mujeres y de contar con

29. Cf. *Cod. Theod.* XVI, 5, 18: *Quicumque sub nomine manichaeorum mundum sollicitant, ex omni quidem orbe terrarum, sed quam maxime de hac urbe pellantur sub interminatione iudicii.*

una invariable presencia femenina entre sus secuaces. De esta convivencia se derivaría la inmoralidad y la promiscuidad sexual, otra constante en los procesos heréticos como hemos puesto de manifiesto en algunos trabajos anteriores[30]. Ya lo decía el propio Jerónimo: «No existe ninguna herejía, excepto por causa de la gula y la glotonería, que no seduzca a mujerzuelas cargadas de pecados» (*In Ieremiam* I, 57, 4).

Si antes nos referíamos a la proverbial descalificación del sexo para intentar explicar la gran trascendencia que en la sociedad romana alcanzaron las ideas pro-nupciales de un simple monje, que situaba en un mismo plano matrimonio y virginidad, la asociación permanente entre doctrina heterodoxa y sexualidad encuentra igualmente su razón de ser en esa consideración negativa de la práctica sexual. De manera análoga, el binomio herejía-mujer tiene su origen en el Antiguo Testamento, concretamente en el capítulo 3 del *Génesis*, cuando se describe la expulsión de Adán y Eva del Paraíso: «La serpiente tentó a la mujer para que probara el fruto del árbol prohibido. Eva sedujo a Adán [...] y por ello Dios los maldijo. [...] A la mujer le dijo: Multiplicaré los dolores de tu preñez, parirás a tus hijos con dolor; desearás a tu marido, y él te dominará». Esos versículos sirven de justificación a los moralistas cristianos para mantener la discriminación de la mujer frente al hombre, por considerarla culpable del pecado original[31]. En ellos se basan también las autoridades eclesiásticas, utilizándolos como fundamento teológico para justificar la relegación femenina dentro de la jerarquía de la Iglesia, postura que aún hoy defienden. La única forma de conseguir el rescate moral de las mujeres se situaba en la renuncia a su sexo y a las tareas que le eran propias (matrimonio, procreación, labores del hogar) trascendiendo sus limitaciones para equipararse al sexo masculino a través de la ascesis. La virginidad y la continencia permitían a la mujer asemejarse al sexo opuesto, ya que eliminaban su papel de seductora, lujuriosa y encarnación del mal para el hombre. En consonancia con ese principio, ya hemos visto que Jerónimo presentaba a Joviniano rodeado de Amazonas y de mujerzuelas que incitaban a los hombres al placer.

30. Cf. M. Marcos, «Mujeres y herejía en el mundo antiguo»: *Edades. Revista de Historia* 8 (2000), pp. 145-157; Íd., «Mujer y herejía en los orígenes del cristianismo (siglos I-III)», en I. Gómez Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005, pp. 97-140, y J. Torres, «Sexo y herejía en el mundo antiguo»: *Edades. Revista de Historia* 8 (2000), pp. 137-144.

31. El caso extremo de misoginia lo encontramos en Tertuliano: «Tú, mujer, eres la puerta del diablo; tú eres la que destapó el árbol prohibido; tú eres la que persuadió a aquel a quien el diablo no se atrevió a atacar. [...] Por tu castigo, es decir, la muerte, hasta el Hijo de Dios tuvo que morir. [...] ¿No sabes que cada una de vosotras es una Eva? La sentencia del Señor sobre tu sexo sigue vigente hoy» (*De cultu feminarum* I, 12).

Ambrosio mantenía básicamente estas consideraciones cuando trataba de explicar la condena de Joviniano:

> Bueno es el matrimonio, por medio del cual está asegurada la posteridad de la sucesión humana, pero es mejor la virginidad, a través de la cual se consigue la herencia del reino de los cielos y la sucesión de los méritos celestes. Por obra de una mujer comenzaron las preocupaciones; por obra de una virgen, la salvación (*Ep.* 42, 3).

Es decir, María encarna el paradigma de la mujer virgen, gracias a la cual se produjo la salvación de la humanidad, cuando parió a Jesús. Aquí radicaría el valor fundamental de la virginidad.

En el tratado *Contra Joviniano* se ponen de manifiesto las grandes dotes de Jerónimo como orador, y la habilidad y agudeza de sus argumentaciones en los escritos polémicos, pero, a veces, pretendiendo justificar sus ideas, utiliza recursos que rayan la ingenuidad o el colmo de la osadía. Nos referimos a explicaciones etimológicas inventadas o tergiversadas por él, como las que siguen:

— «Virgen viene de *vir*, no de *partus*» (*Ep.* 49, 2). En su pretensión de desligar la virginidad del matrimonio y de la mujer, se atreve a afirmar una relación etimológica con varón (*vir*) que resulta insostenible. Los Padres de la Iglesia denominaron *mulier virilis* a la mujer virgen o continente que, por haber superado las limitaciones de su sexo, podía ser equiparada al hombre, pero no se nos ocurre ninguna explicación lingüística para ese parentesco; tan sólo el hecho, irrelevante por otra parte, de que *virginitas* empieza por *vir*.

— A propósito de los estadios de perfección, se refiere a las vírgenes, viudas y a los célibes explicando que «ese nombre (*caelibes*) se les otorgó porque los que se abstienen del coito son dignos del cielo (*caelum*)» (*Adv. Iov.* II, 37). Para sustentar su hipótesis cita a Quintiliano, famoso rétor hispano del siglo I, que, en efecto, afirma que a los célibes se les denomina así, como celestes (*caelites*), porque están libres de la muy pesada carga de una esposa. Pero la explicación que da es básicamente de carácter mitológico, al referirse a la castración de Cielo (Urano en griego) por su hijo Saturno (*Institutiones* I, 6, 36). El origen de *caelum*, poco claro por otra parte, estaría en *caedo*, verbo que significa «cortar», por la situación en que se encontraría Cielo, castrado, y por tanto sin posibilidad de tener relaciones sexuales con su esposa. Según Quintiliano, *caelibes*, como *caelites*, de la misma raíz, sería sinónimo de «castrados», pero lo que no se sustenta es la equivalencia que Jerónimo sugiere, como «dignos del cielo».

— Para terminar su tratado, Jerónimo nuevamente hace uso de su dominio de la lengua latina retrotrayendo el nombre de su adversario,

Iovinianus, al del dios pagano *Iovis* (Júpiter) malvados por igual uno y otro: «Cuidado con el nombre de Joviniano que procede del ídolo Júpiter. El Capitolio está en ruinas, los templos y sus ceremonias han perecido, ¿por qué su nombre y sus vicios permanecen en ti?» (*Adv. Iov.* II, 38). Con independencia de la posible derivación etimológica de *Iovinianus* a partir de *Iovis*, el polemista lo aprovecha como un argumento añadido para sustentar su tesis sobre la maldad de Joviniano, comparándolo con el ídolo pagano por excelencia. Cualquier recurso a su alcance es utilizado y deformado en beneficio de sus intereses, como hemos puesto de manifiesto.

El tratado *Contra Joviniano* ejerció una enorme influencia sobre la ideología matrimonial de los siglos posteriores. En cualquier época es posible rastrear manifestaciones contrarias al matrimonio, que bien se podrían relacionar con las consideraciones antimatrimoniales transmitidas por ese escritor cristiano. En concreto, se ha testimoniado esa repercusión en diversos autores latinos del siglo XII, como Abelardo, Juan de Salisbury, Gautier Map, Hugo de Foliot y Pedro de Blois que, en sus obras sobre el matrimonio, reproducen ideas o textos literales recogidos del escrito de Joviniano, al que citan como su fuente[32]. A pesar de que Jerónimo refiere la opinión de filósofos y escritores de la literatura clásica desfavorables al matrimonio en apoyo de sus ideas, y aunque aduce numerosos pasajes bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento donde ya se exponían los inconvenientes de la vida conyugal, lo cierto es que la propaganda del *Contra Joviniano* tuvo una trascendencia superior a lo que su propio autor podía haber imaginado.

Conclusión

Así pues, los monjes abandonaban la vida pública y los cargos civiles, resultando por ello sospechosos de hostilidad hacia el Estado. En cambio las familias aristocráticas, que ocupaban los puestos dirigentes, estaban aún muy apegadas a las viejas tradiciones romanas y veían en el cristianismo una seria amenaza para la estabilidad del Senado romano y de sus instituciones. La oposición al monacato era especialmente acentuada en esas familias nobles cuando alguno de sus miembros, sobre todo las mujeres, decidía dedicarse a la ascesis, pues abandonaban las costumbres propias de su rango, su atuendo, que de vestidos de seda y ricos bordados se trocaba en túnicas rudas y de aspecto sucio, y cambiaban hasta las compañías inclinándose en favor de los pobres, débiles y nece-

32. Cf. Ph. Delehaye, «Le Dossier anti-matrimonial de *l'Adversus Iovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XIIe siècle»: *Medieval Studies* XIII (1951), pp. 65-86.

sitados. Jerónimo se refiere a esas renuncias con intención, lógicamente, de ensalzar su valor:

> ¿Quién iba a pensar que un descendiente de cónsules [Pammaquio], gloria del linaje de los Furios, había de caminar entre la púrpura de los senadores enlutado con parda túnica, sin ruborizarse ante las miradas de sus colegas? [...] No es poco que un hombre noble, elocuente y muy rico soslaye en las plazas la compañía de los poderosos, trate con la gente, se junte con los pobres, se mezcle con los rústicos y de príncipe se haga plebeyo (*Ep.* 66, 6)[33].

Pero a esas motivaciones antimonásticas se sumaban dos aspectos de especial relevancia para las familias, y sobre todo para las que poseían grandes propiedades. Por una parte se encontraban con la ausencia de sucesores en el caso de que sus hijas se hubieran consagrado a la vida ascética, o de que practicaran la continencia en el seno del matrimonio. Ante esa carencia, la estirpe se extinguiría con rapidez por no dejar herederos; pero también perderían sus bienes que, en vez de ser administrados e incrementados por los futuros hijos, serían dilapidados entre los múltiples pobres de la ciudad o en la construcción de iglesias y monasterios. Además, si el descenso de población era un hecho constatado en esa época, el monacato contribuiría a la progresiva eliminación del hombre sobre la tierra, demostrando una vez más que era un movimiento antisocial.

En los sectores cristianos también se registraron actitudes de rechazo o, como mínimo, de sospecha hacia los monjes. Se trataba de un fenómeno que alteraba la mayoría de los aspectos de la vida y que era proclive a exageraciones en esa búsqueda de huir del mundo y de sus normas: vida retirada en cuevas, desiertos y lugares abandonados; abstinencia de alimentos y bebidas, con largos ayunos que, en algunos casos, afectaron a la salud de los ascetas llegando incluso hasta su muerte; renuncia a la familia, al sexo y a la procreación; y también algunas acciones violentas protagonizadas por grupos de monjes, sobre todo en Oriente, que dieron muestra de una gran intolerancia[34].

33. En esta carta «A Pammaquio» le transmite sus condolencias por la muerte de su esposa Paulina y ensalza la decisión del senador de hacerse monje.

34. Libanio, el gran rétor pagano y amigo del emperador Juliano, se refería a los ataques llevados a cabo por los monjes contra los templos y monumentos paganos en uno de los discursos más célebres, conocido con el título de *Pro templis* y dirigido a Teodosio (entre el 381-391). Sobre esas actividades delictivas ha publicado un trabajo M. Marcos, «Monjes ociosos, vagabundos y violentos», en R. Teja (ed.), *Cristianismo marginado: Rebeldes, excluidos, perseguidos* I. *De los orígenes al año 1000*, Aguilar de Campóo (Palencia)/Madrid, 1998, pp. 57-75.

En un ambiente extremadamente receptivo a cualquier manifestación contraria al monacato, la predicación de Joviniano cayó en terreno abonado dando fecundos frutos y de manera rápida. Muchos de sus seguidores volvieron a la vida social, contrajeron matrimonio, consumieron los alimentos sin ningún tipo de abstinencia y olvidaron sus votos de virginidad y castidad. Debido a la favorable acogida de esas nuevas ideas, revolucionarias para la doctrina de la Iglesia oficial, inmediatamente las autoridades eclesiásticas pusieron freno a su difusión y las declararon heréticas.

Para solventar los problemas que se habían producido a raíz de la predicación de Joviniano, el gran polemista Jerónimo desplegó sus artes y arremetió contra el adversario, pero no midió el alcance de sus invectivas ni el de su apología de la vida virginal. Por ello provocó en la sociedad romana una fuerte reacción contra sus manifestaciones, que desaconsejaban el matrimonio y que lo presentaban carente de méritos al ser atribuidos todos a la ascesis. La actitud antimatrimonial y misógina de Jerónimo adquirió una gran trascendencia en escritores de siglos posteriores, pero no debemos atribuirle ninguna originalidad al respecto pues transmite una ideología heredada de la época clásica, perpetuada en el judaísmo y aceptada e, incluso, endurecida por el cristianismo. Si estamos de acuerdo en admitir que el mundo clásico y el cristianismo han configurado la mentalidad de la civilización occidental, tanto la pervivencia del lugar común de «los inconvenientes del matrimonio» (*molestiae nuptiarum)* como la inferioridad de la mujer respecto al hombre se pueden registrar con total evidencia en la Iglesia contemporánea.

Por tanto, el objetivo de este proyecto común, consistente en que una doctrina herética sirviera como reflejo de los problemas y conflictos de un momento histórico, se constata en el presente estudio, pues la herejía de Joviniano refleja la situación de inestabilidad y de conflicto social que a finales del siglo IV dividía a los ciudadanos romanos entre la conveniencia de casarse y cumplir con los deberes patrios y paternos o, por el contrario, la de mantenerse célibes y castos para dedicarse por entero a la oración y a Dios.

BIBLIOGRAFÍA

Brown, P., «The rise and function of the holy man in late antiquity»: *Journal of Roman Studies* 61 (1971), pp. 80-101.

Clausi, B., «La parola straniata. Polemica ed esegesi biblica nell'*Adversus Iovinianum* di Gerolamo»: *Vetera Christianorum* 32 (1995), pp. 21-60.

Corsaro, F., «I concili di Roma e di Milano del 390 e l'*Adversus Iovinianum* di Gerolamo intorno al tema verginità/matrimonio», en *I concili della cristia-*

nità occidentale, secc. III-V (Studia Ephemeridis Augustinianum 78), Roma, 2002, pp. 447-460.
Delhaye, Ph., «Le Dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Iovinianum* et son influence sur quelques ecrits latins du XIIe siècle»: *Medieval Studies* XIII (1951), pp. 65-86.
Duval, Y.-M., «Pélage est-il le censeur inconnu de l'*Adversus Iovinianum* à Rome en 393? ou: Du 'portrait-robot' de l'hérétique chez Saint Jérôme»: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 75/3-4 (1980), pp. 525-557.
Duval, Y.-M., *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du* IVe *et au début du* V^e^ *siècle*, Roma, 2003.
Foucault, M., *Historia de la sexualidad* II. *El uso de los placeres*, Madrid, 1987.
Goldhill, S., *Foucault's Virginity. Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*, Cambridge, 1995.
Gordini, G. D., «L'opposizione al monachesimo a Roma nel IV secolo», *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna*, 1983, pp. 19-35.
Gourevitch, D., *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris, 1984.
Haller, D. G., «Helvidius, Jovinian and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome»: *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993), pp. 47-71.
Heimman, D. F., «The Polemic Application of Scripture in St. Jerome»: *Studia Patristica* 12 (1975), Berlin, pp. 309-316.
Hunter, D. G., *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy*, Oxford, 2007.
Kelly, J. N. D., *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London, 1975.
Lizzi Testa, R., «Le origini del cristianesimo», en P. Tozzi (ed.), *Storia di Cremona. L'Età antica*, Cremona, 2003, pp. 350-395.
Marcos, M., «Mujeres y herejía en el mundo antiguo»: *Edades. Revista de Historia* 8 (2000), pp. 145-157.
Marcos, M., «El monacato cristiano», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo* I. *El mundo antiguo*, Madrid, ³2006, pp. 639-685.
Marcos, M., «Mujer y herejía en los orígenes del cristianismo (siglos I-III)», en I. Gómez Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005, pp. 97-140.
Masoliver, A., *Historia del monacato cristiano* I. *Desde los orígenes hasta San Benito*, Madrid, 1994.
Micaelli, C., «L'influsso di Tertuliano su Girolamo: Le opere sul matrimonio e le seconde nozze»: *Augustinianum* 19 (1979), pp. 415-429.
Oppel, J., «Saint Jerome and the History of Sex»: *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 24 (1993), pp. 1-22.
Rousselle, A., «Observation féminine et idéologie masculine; le corps de la femme d'après les médecins grecs»: *Annales. Economies Sociétés Civilisations* 35 (1980), pp. 1089-1115.
Rousselle, A., *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, trad. de J. Vigil, Barcelona, 1989.
Teja, R., «Los orígenes del monacato siglos IV-V»: *Codex Aquilarensis* 1 (1987), pp. 15-30.

Torres, J., «El tópico de las *molestiae nuptiarum* en la literatura cristiana antigua», en *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici* (Studia Ephemeridis Augustinianum 50), Roma, 1995, pp. 101-115.

Torres, J., «Sexo y herejía en el mundo antiguo»: *Edades. Revista de Historia* 8 (2000), pp. 137-144.

Viscido, L., «Appunti sull'invettiva in Girolamo»: *Vigiliae Christianae* 34 (1980), pp. 386-394.

Wiesen, D. S., *Jerome as a Satirist. A Study of Christian Latin Thought and Letters*, Ithaca/New York, 1944.

3

«COMO GOTA DE ACEITE EN EL AGUA DEL MAR»: EL PATRIARCA DIÓSCURO DE ALEJANDRÍA Y LA HEREJÍA MONOFISITA*

Silvia Acerbi

Dióscuro, patriarca de la Iglesia de Alejandría a mediados del siglo V, fue una figura de primer orden en el cisma que siguió al cuarto concilio ecuménico celebrado en Calcedonia en 451, concilio en el que se formuló el dogma de las dos naturalezas de Cristo (*vid.* Notas bibliográficas 1). La condena contra él dictaminada en la segunda sesión del sínodo[1], nunca aceptada por la jerarquía eclesiástica egipcia, fue decisiva en la diáspora de las iglesias de Oriente y en la constitución posterior de iglesias anti-calcedonianas, como la copta, la armenia, la siríaca y la etíope. Las múltiples vicisitudes de las iglesias surgidas a causa de este cisma dogmático y jerárquico arrastran todavía hoy un problema de identidad política y cultural, además de religioso, ya que el monofisismo, como veremos, es una opción doctrinal cargada de implicaciones políticas e ideológicas que difuminan sus contenidos teológicos en una coincidencia entre defensa de la identidad cristiana y defensa de la identidad étnico-nacional.

Nuestro objetivo en estas páginas es bosquejar, sobre el trasfondo de los dos concilios del siglo V —el segundo concilio de Éfeso (449), conocido como *Latrocinium Ephesinum* («Latrocinio de Éfeso»), según la definición del papa León I[2], y el concilio de Calcedonia (451)—, el *iter* que condujo a la estigmatización de Dióscuro como hereje, y ver

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología HUM 2007-60628.

1. Para las Actas de las sesiones del concilio de Calcedonia, cf. *Acta Conciliorum Oecomenicorum* (ACO) I-IV, ed. de E. Schwartz, Berlin, 1927-1982, traducidas parcialmente en A. Festugière, *Ephèse et Chalcédonie. Actes des Conciles*, Paris, 1982, y en R. Price y M. Gaddis (eds.), *The Acts of the Council of Chalcedon*, Liverpool, 2005.

2. Cf. la *Ep.* I a la emperatriz Pulqueria (20 de julio de 451): *in illo ephesino non iudicio sed latrocinio*.

cómo y por qué su marginación religiosa fue directa consecuencia de una condena político-eclesiástica.

1. *Dióscuro: el hombre y el obispo*

¿Quién es Dióscuro, la figura sobre la que pesaron y siguen pesando, en el ámbito católico y ortodoxo, el anatema y un rechazo eclesiástico, responsable a su vez de una durísima hostilidad historiográfica? Tenemos poca información en las fuentes acerca de su juventud y formación, y sus obras doctrinales se conservan sólo de forma fragmentaria (*vid.* Notas bibliográficas 2): más que teólogo, Dióscuro fue un hombre de acción. La historiografía oficial proporciona una imagen de Dióscuro homogénea: el *papas* alejandrino fue archidiácono de la Iglesia de Alejandría durante el episcopado de Cirilo, a quien acompañó en 431 al primer concilio de Éfeso. Se convirtió en sucesor de éste en 444 y su nombramiento fue acogido con satisfacción por los obispos de Oriente y también por el pontífice de Roma, León Magno. Pero muy pronto las credenciales a su favor se revelaron ilusorias y su imagen se oscureció —según los testimonios procedentes del concilio de Calcedonia, que no le son en absoluto favorables— con comportamientos poco acordes con la dignidad de su oficio: las fuentes describen con todo lujo de detalles la política de vejaciones contra los herederos de su predecesor, quienes, privados de sus bienes, fueron enviados a prisión y asesinados (Liberato de Cartago, *Breviarum causae Nestorianorum et Eutichianorum*, PL 68, X, 992-1016, y ACO II, V, 117-119). Las acusaciones que en Calcedonia le hicieron sus opositores, clérigos y laicos de Alejandría, aunque probablemente exageradas en algunos detalles, testimonian abusos de autoridad, malos tratos, gestos de arrogancia, malversación de los bienes de la Iglesia y amistades femeninas sospechosas (ACO II, I, 2, 15 ss.; *vid.* Notas bibliográficas 3).

2. *Política eclesiástica*

Una actividad eclesiástica ejercida con determinación, incluso agresiva, junto con hábiles relaciones políticas, de amistad y clientela, solía ser la vía de afirmación de la autoridad episcopal, sobre todo en Alejandría[3]. De ella habían venido haciendo uso sin prejuicio alguno los predecesores de Dióscuro. Como ellos, éste conocía bien la importancia

3. Cf. A. Camplani, «L'autorappresentazione dell'episcopato di Alessandria tra IV e V secolo: questioni di metodo»: *ASE* 21/1 (2004), pp. 147-185.

del elemento monástico, con su potencial de acción y movilización de fuerzas diversas. La alianza entre la jerarquía eclesiástica y los monjes, habitual y no sólo en la capital de Egipto, había creado en el pasado las condiciones idóneas para llevar a cabo, sirviéndose de ellos, ofensivas contra los adversarios en asuntos de fe y de política eclesiástica. En lo que se refiere a Dióscuro fue fundamental su alianza con el anciano monje Eutiques, quien, reputado por su fama de gran santidad en los medios ascéticos, a la muerte del monje Dalmacio en 440, se había convertido en el líder de la comunidad monástica de Constantinopla. La influencia del archimandrita Eutiques se basaba sobre todo en su posición como consejero espiritual de hombres de gran peso político, que actuaban como sus protectores[4]. Dióscuro abrazó la causa de Eutiques cuando éste, en 448, se sumó a la disputa teológica contra Nestorio, el obispo de Constantinopla condenado como hereje en el primer concilio de Éfeso. Eutiques afirmaba la existencia de dos personas distintas, una divina y otra humana, en Cristo encarnado, objetando que, antes de la encarnación, había dos naturalezas pero luego sólo una, la divina, derivada de la unión de ambas. La humanidad habría sido absorbida por la divinidad «como una gota de aceite en el agua del mar»: las dos naturalezas se habrían fundido así en una sola. La doctrina que profesaba Eutiques (conocida como «eutiquianismo» o «monofisismo»), que se acercaba peligrosamente al apolinarismo, menguaba el misterio teándrico de Cristo y destruía completamente la noción de Encarnación.

Además de en los ambientes monásticos, las ambiciosas miras de Dióscuro encontraron un apoyo eficaz en los años precedentes al concilio de Calcedonia en la política de la corte. En este contexto adquiere un relieve particular la complicidad, que se documenta en las fuentes ya desde 444-445, con el eunuco Crisafio (*vid.* Notas bibliográficas 4), ahijado del archimandrita Eutiques, confidente y colaborador plenipotenciario de Teodosio II, el joven emperador de la *pars Orientis* del Imperio, a quien las fuentes describen como tímido, débil y fácilmente influenciable, casi un niño en manos de sus ministros (Suida, I, 2, n.os 694-695)[5].

4. H. Bacht, «Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon», en *Das Konzil von Chalkedon* II, p. 207. Zacarías el Rétor (III, 5, 122) menciona la protección y el apoyo de algunos *milites palatii doctrinae amantes*. Cf. ACO II, I, 1, 138: Eutiques se presentará escoltado a la sesión final de la *endemousa* del 448.

5. El historiador eclesiástico, contemporáneo suyo, Sócrates, dice que «su *palacio era un verdadero monasterio*» (*HE* VIII, 22). Sin embargo, los estereotipos historiográficos denigratorios han sido en parte desmentidos en la historiografía reciente y el perfil personal y político del último heredero en Oriente de la dinastía teodosiana revalorizado. Cf. C. Luibheid, «Theodosius II and Heresy»: *JEH* 16 (1965), pp. 13-38.

Cuando el partido antioqueno condenó a Eutiques en un sínodo *endemousa* convocado y presidido por el obispo de Constantinopla, Flaviano, el celo doctrinal de Dióscuro contra todas las tendencias teológicas contrarias a Cirilio lo empujó a pedir al emperador la convocatoria de un concilio general, presidido por él en persona. Y el emperador aceptó. Del texto de la carta de la convocatoria se puede extraer con claridad el programa conciliar de Teodosio, que confiaba a Dióscuro la gestión del concilio, ayudado por dos hombres de su entera confianza. Tal programa lo expuso así Dióscuro a los asistentes al concilio:

> La piadosa carta del emperador muy querido de Dios se nos acaba de leer y hemos comprendido con claridad que, puesto que han surgido algunas cuestiones en Constantinopla, se nos ha ordenado que reuniésemos un concilio. Si han surgido asuntos, que se den a conocer y luego, una vez hecho esto, que se conozcan las decisiones de los sínodos anteriores. Los cánones han emitido decisiones claras, los sínodos han aportado estatutos claros: nosotros debemos seguirlos. Pero, como han surgido dudas, nuestro piadoso emperador amigo de Cristo ha ordenado que se reuniera este santo concilio, no para que expusiésemos la fe, que ya ha sido definida por nuestros padres, sino para que hiciéramos una investigación sobre asuntos puntuales para verificar si están de acuerdo con las definiciones de nuestros santos padres. Y esto es lo que haremos (ACO, II, I, 1, 86-87).

Cuidadosamente preparado por la corte y por él mismo, con el objeto de rehabilitar a Eutiques, y conforme al programa fijado (confirmar la fe de Nicea y extirpar radicalmente la herejía nestoriana), el segundo concilio de Éfeso, el tristemente conocido como «Latrocinio de Éfeso», logró el objetivo. La presión ejercida por la presidencia de Dióscuro se manifestó claramente en la privación de la *parrhesia*, la libertad de palabra, a todos los obispos del partido rival, incluidos los legados del papa León, que inútilmente trataron de hacer que se leyera una epístola del pontífice, el famoso *Tomo Leonis*, dirigida a los padres conciliares. Dióscuro, por otra parte, condujo las sesiones de forma que el partido antioqueno fuera aniquilado, privando a sus obispos del sacerdocio y del cargo episcopal debido a su apoyo a la doctrina de las dos naturalezas y a su intento de forzar a Eutiques a suscribir una fórmula de fe duofisita[6]. Al término de varias sesiones, que se desarrollaron entre el 8 y el 26 de agosto de 449, en las que fueron destituidos bajo la acusación de nestorianismo los más importantes teólogos antioquenos (Domno de

6. Dióscuro leyó un canon que declaraba que quien osase atacar el símbolo de Nicea sería depuesto, si era clérigo, o excomulgado, si era laico (ACO, II, I, 191; lat. ACO II, III, 1, 238).

Antioquía, Eusebio de Dorileo, Iba de Emesa y Teodoreto de Ciro, entre otros), Dióscuro, al grito de: «¡Cortad en dos a quienes dividen las dos naturalezas!, ¡matadlos!, ¡expulsadlos!» (ACO II, I, 1, 170), logró imponer la doctrina del archimandrita Eutiques como ortodoxa y socavar la autoridad del obispo Flaviano, acusado de haber violado las disposiciones del primer concilio de Éfeso que condenaban a quien modificara el credo de Nicea. Según la historiografía calcedoniana, el patriarca de Alejandría, a cuyo servicio actuaba una «banda de eclesiásticos, o mejor, de bandidos» (ACO II, I, 2, 18) —una tropa armada con distintos instrumentos en cuyas filas entraban rebeldes de todo tipo, monjes, pobres, advenedizos, soldados de ocasión más que de vocación, y los *parabalani* (*vid.* Notas bibliográficas 5), un cuerpo militarizado de enfermeros al servicio del obispo de Alejandría— se habría manchado incluso con el asesinato del prelado de Constantinopla, quien, golpeado por el mismo Dióscuro y por el feroz monje sirio Bar Sauma, habría muerto camino del exilio.

En mi opinión, la narración del uso de la presión política y la coacción, sobre todo durante el desarrollo del concilio, ha sido enfatizada en las Actas del concilio de Calcedonia en cuanto que servía para justificar los continuos cambios de opinión de los obispos en política eclesiástica[7]. Emerge así la inestabilidad y la inconsistencia de la cultura teológica de gran parte de los obispos orientales (a la que algunos historiadores del concilio han benévolamente calificado de *versatilité*[8]), quienes, incapaces de comprender las disquisiciones cristológicas, simplemente se alineaban con los líderes del momento. En el concilio de 451 muchos obispos presentaron como razón de su propia debilidad la conducta chantajista de Dióscuro.

3. *La definición del dogma*

Así pues, al igual que sus predecesores Cirilo, Teófilo y Atanasio, Dióscuro sabía combinar la habilidad de suscitar la sospecha constante de que su poder como obispo estaba basado en el robo de dinero público y la violencia, con la capacidad de presentarse como campeón de la ortodoxia cristiana, atemporal y universal, proclamada para siempre en

7. S. Acerbi, «Controllo religioso e coazione politica da parte dei presidenti dei concili ecumenici: il II concilio di Éfeso (449)», en *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*, Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-ARYS VIII, Valladolid, 2002, pp. 585-589.

8. P. Th. Camelot, «Éphèse et Chalcédonie», en G. Dumeige (ed.), *Histoire des Conciles œcuméniques* II, Paris, 1961, p. 138.

el 325 en el concilio de Nicea[9]. En Éfeso II, Dióscuro, invocando la asistencia y la inspiración del Espíritu Santo («¡Dios ha hablado por boca de Dióscuro, el Espíritu Santo ha hablado por boca de Dióscuro!»), se había autoproclamado hábilmente como el «guardián de la fe», defensor de la tradición contra las novedades de los nestorianos: «que nadie determine lo que ya ha sido determinado; yo he dicho 'examino', no innovo. Dios nos ha dado este mandamiento: examinar las escrituras. Quien las examina no innova» (ACO II, I, 1, 89). El credo niceno debía ser conservado «sin introducir novedades», «sin quitar ni añadir nada» (COD, 125 y 134), porque con aquel credo, que había asumido una importancia decisiva sobre todo en la lucha contra Nestorio, el pueblo consideraba que su propia fe estaba segura para siempre[10].

Así pues, el duofisimo era considerado una «novedad» y, como se sabe, las novedades amenazan las certezas cotidianas (*vid.* Notas bibliográficas 6). El misoneísmo (aversión a lo nuevo) en clave teológica es un instrumento útil para comprender la oposición de los alejandrinos a la postura doctrinal de los antioquenos[11] y para entender por qué Dióscuro, atrincherándose en una defensa obstinada de la inmutabilidad de la tradición, obtuvo tanto consenso. La *novedad*, percibida como un peligro, se alzaba contra el concilio de Nicea, que de repente se convirtió en piedra angular en la autodefinición del cristianismo: Jesús es hombre y Dios, Dios encarnado. Pero ¿cómo conviven en Jesús el hombre y Dios? En particular, si el Jesús crucificado es hombre y sólo hombre, ¿cómo podía su sacrificio tener el significado redentor que el cristianismo le atribuía? Y si era Dios, ¿no era un contrasentido hablar de un Dios que sufre y que muere? Ir más allá de Nicea, utilizando las hábiles palabras de Dióscuro, tratando de determinar lo que ya había sido determinado, era una presunción y una turbación del *depositum fidei*. A los ojos del «instinto conservador de las masas cristianas orientales»[12], sólo el monofisismo se presentaba como una doctrina fiel a la tradición[13]. Y en

9. P. Brown, *La formazione della Europa cristiana. Unversalismo e diversità*, Roma/Bari 1995, p. 51; R. Teja, «De Bizancio a Constantinopla: el nacimiento de una capital religiosa»: *Cuadernos Ilu* 2 (1999), pp. 11-22.

10. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* II/1. *La ricezione di Calcedonia (451-518)*, Brescia, 1991, pp. 876-881.

11. También el papa Celestino había utilizado en su acusación contra Nestorio justamente el término *novitas*: *novitas novi dogmatis pravitas* (cf. Celestino, *Ep.* 4, 1 [PL 50, 431]). La connotación de la desviación doctrinal como *novitas* está presente también en los escritos del papa León: *vetustatis norma servetur* (*Ep.* 129 [PL 54, 1077B]).

12. W. C. H. Frend, *The Rise of Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, 1972, p. 137.

13. No sin razón el debate religioso del siglo V ha sido definido como un «debate sobre la continuidad» (*vid.* J. Meyendorff, «Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought»: *DOP* 47 [1993], p. 72).

virtud de una actitud fundamentalista el *Tomus* de León, que excluía la fórmula de Cirilo según la cual Cristo derivaba de dos naturalezas, pero tras la unión era una sola, sólo podía ser, para Dióscuro y para todos sus seguidores, inaceptable y blasfemo.

4. *El pueblo y las disputas teológicas*

¿Cómo vivía la gente de la calle estas sutiles disquisiciones teológicas que se producían en los concilios? Si apenas los obispos estaban en situación de comprenderlas plenamente, ¿de qué manera participaba el pueblo? Se cita a menudo un pasaje en el que Gregorio de Nisa describe el extraordinario interés y la pasión por la teología que a finales del siglo IV experimentaba el hombre de la calle. En una sociedad como ésta, muy sensible a las disputas doctrinales, no era extraño que, sobre todo en Constantinopla, se discutiera de teología hasta en plazas y tabernas:

> Si pides el cambio, un vendedor empezará a filosofar sobre el Engendrado y el no Generado; si preguntas por el precio del pan, otro te responderá: «El Padre es superior al Hijo»; si preguntas: «¿Está preparado el baño?», otro te dirá que el Hijo ha sido creado de la nada (Gregorio de Nisa, *De Deitate Filii et Spiritus Sancti*, PG 46, 557).

También medio siglo más tarde, no sólo para la cúpula de la Iglesia imperial (el papa y el emperador), para los obispos, los teólogos y los monjes, sino incluso para el pueblo, el debate doctrinal era el centro de la acción política y de la vida espiritual y nada parecía más importante y urgente que preguntarse acerca de si las naturalezas de Cristo eran una o dos. La cultura teológica presente en la sociedad en grados de comprensión diversos, desde lo elemental a lo más complejo, condiciona al hombre del siglo V ya que su vida y su actividad tenían un fundamento psicológico, moral, lógico e ideológico en el sentimiento religioso. Por esto, la elección de una opción religiosa acababa por implicar a cualquier otra relación, permeando todas las esferas de la vida privada y pública. Si los enfrentamientos y las discusiones doctrinales estaban extendidos de tal manera y con tal apasionamiento que afectaban al tejido social y político del Imperio, era por la imposibilidad de evitar su instrumentalización por parte de los grupos dirigentes, tanto laicos como eclesiásticos.

En la base de la adhesión popular a la doctrina de la naturaleza única estaban, además del misoneísmo, esto es, el odio hacia lo novedoso que amenazaba los sistemas de valores dominantes en la época, otras

razones más profundas. El profesor Kazdhan ha explicado el porqué de la ardiente implicación del *homo byzantinus* en las disputas cristológicas, «qué era lo que buscaban en ellas los hombres y cómo trataban de entenderse a sí mismos y a su propio mundo en términos e ideas teológicas»[14], en resumen, qué podía ofrecer la religión a los hombres en su vida cotidiana. La discusión sobre la relación de las dos naturalezas, la humana y la divina, en un único Cristo Jesús era para el hombre del siglo V mucho más que una vaga disquisición, en cuanto que podía desembocar en un antijudaísmo intolerante y agresivo que, como se sabe, era un componente constante de la religiosidad popular[15]. De hecho, la cristología antioquena, que profesaba la división del Logos en dos naturalezas, podía confundirse fácilmente por el pueblo con la teología nestoriana de las dos personas. La «doctrina de los dos hijos», como era definido el pensamiento de Nestorio por los monofisitas, podía llevar a la absolución de los judíos: si en la cruz había muerto un hombre, ¿cómo podía acusárseles de deicidio? De hecho, las decisiones de Caldedonia no sólo serán aceptadas sino recibidas con alivio por el pueblo judío: sus padres habían matado a un hombre, no a Dios. En una *Carta de los judíos al emperador Marciano*[16], contenida en un *dossier* anticalcedoniense[17], los judíos de Constantinopla pedían ser liberados de la acusación de haber crucificado a Dios, visto que, según ellos, Calcedonia había establecido que Cristo era sólo hombre:

> Al emperador misericordioso, el pueblo de los hebreos. Durante todo este tiempo hemos sido considerados como si hubiera sido un Dios aquel que nuestros padres crucificaron. Pero, después que se reunió este sínodo en Calcedonia, se ha demostrado que fue a un hombre a quien se puso en la cruz y no a un Dios. Por esto pedimos que se nos libere de tal culpa y que se nos restituyan las sinagogas (Ps. Dyonisium, *Chronicon*, 168).

14. A. Kazhdan y G. Constable, *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington, 1982, p. 78.

15. Y no sólo de la popular. Hubo que esperar dos mil años y llegar hasta nuestros días, con el papa Juan XXIII, para que en la oración de la liturgia del viernes santo en la última dedicada a los judíos (*oremus et pro perfidis iudaeis*) se eliminara el adjetivo *perfidis* (malvados). Desde entonces se ha abierto el camino y Juan Pablo II se dirigió a los judíos llamándolos «hermanos mayores» y en el año jubilar de 2000 pidió perdón por la responsabilidad, directa o indirecta, de la Iglesia en la *Shoá*.

16. L. Van Rompay, «A Letter of the Jews to the Emperor Marcian Concerning the Council of Chalcedon»: *Orientalia Lovaniensis Periodica* 12 (1981), pp. 215-224; W. H. C. Frend, *The Rise of Monophysite Movement*..., cit., p. 31, n. 3.

17. A. de Halleux, «Un fragment philoxénien inédit de polémique anti-chalcédonienne», en W. C. Delsman (ed.), *Von Kanaan bis Kerala*, Kevelaer, 1982, p. 431.

5. *Disputas teológicas, ideología imperial y nacionalismo*

Pero, aparte de los motivos que impulsaban a las masas a adherirse a la doctrina de la naturaleza única, el monofisismo ofrecía sobre todo un sostén a la continuidad y la unidad del Imperio hasta el punto que, como veremos, disidencia política y herejía acabaron por identificarse. La ideología imperial se había ya identificado totalmente con los desarrollos teológicos del monoteísmo[18], de manera que en la presentación oficial del poder del *basileus* (emperador) no se podía prescindir de la reivindicación de su responsabilidad suprema en la defensa de la ortodoxia. La lealtad al emperador, garantía de la paz pero sobre todo de la unidad del gobierno, se manifestaba de esta forma en las aclamaciones del pueblo de Edesa: «Un solo Dios, victoria a los romanos. Larga vida al Imperio romano. Muchas victorias a Teodosio. [...] Que la Romania se conserve»[19].

Es significativo el hecho de que la unidad de la divinidad se asocie a las victorias de Teodosio. La unidad del dogma era la premisa y el fundamento de la unidad imperial[20], una idea que no sólo está presente en las cartas o en la legislación imperial, sino que la comparten también los pontífices romanos, quienes consideraban la herejía como *dissentio* y, por tanto, cisma[21]. Al radicalizar el monoteísmo y sus implicaciones políticas[22], el monofisismo, además de garantizar el apoyo del pueblo y de los monjes, daba justificación teológica a un eslogan político. El Cristo dividido de la teología nestoriana habría podido infringir el principio de la unidad de gobierno e introducir el cisma en el concepto de monarquía imperial. No por casualidad Marciano, el sucesor de Teodosio y promotor junto a la hermana de éste, la emperatriz Pulqueria, del concilio de Calcedonia, será considerado *el nuevo Asirio* quien, al dividir a Cristo, rompió la unidad del Imperio (Miguel el Sirio, *Chron.*, VIII, 11, 69-88 y VIII, 14, 122).

En la base del conflicto cristológico y político-eclesiástico del siglo V, ¿existe también una cierta conciencia nacionalista?, ¿hay relación entre divisiones teológicas y divisiones étnicas? Según la concepción de la

18. A. M. Orselli, «Di alcuni modi e tramiti della comunicazione col sacro», en *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*. XLV Settimana del CISAM, Spoleto, 1998, p. 916.

19. S. Perry, *The Second Synod of Ephesus*, Dartford, 1881, pp. 46-48.

20. G. Bardy, «Le sens de l'unité dans l'Église et les controverses du V siècle»: *Année Théologique* (1948), pp. 156-173.

21. Las dos palabras se hicieron sinónimas, *vid.* Ch. Pietri, «L'hérésie et l'hérétique selon l'Église romaine, IV-V s.»: *Augustinianum* 25 (1985), p. 878; G. Bardy, «Le sens de l'unité dans l'Église...», cit.

22. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político* [1935], Madrid, 1999.

ideología bizantina, la *Romania* es una realidad ético-cultural en la que coinciden el Estado y la fe religiosa. En ella los súbditos del Imperio podían reconocerse más allá de las lenguas, las divergencias religiosas, las diferencias de clase y las etnias[23]. La lealtad imperial, por su carácter trascendente, garantizaba dentro de los límites del Imperio oriental una unidad ciertamente superior a la que se vivía en el Occidente contemporáneo[24]. Pero difícilmente sirios, egipcios, armenios, ilirios y otros, entre las múltiples etnias que convivían en las vastas regiones del Imperio oriental, llegaban a identificarse con *toda la raza de los cristianos*, expresión que aparece a menudo en los documentos. Las diferencias doctrinales no contribuyeron, es verdad, a la consolidación de la unidad de la Iglesia cristiana y dejaron espacio a rupturas y particularismos enraizados en tradiciones culturales, lingüísticas y religiosas diversas, en las que las diferencias étnicas parecían resurgir de algún modo[25].

Las fuentes reflejan los sistemas de valores, los prejuicios y las idiosincrasias culturales de las diversas comunidades: tendencias chauvinistas que asumen internamente la identidad racial como criterio de identidad cívica y eclesiástica, mientras que hacia el exterior favorecen el surgimiento de aspiraciones centrífugas. Así, en lo que respecta a Egipto, una parte importante de los historiadores se inclina por la hipótesis de que las divisiones tenían como base el odio entre coptos y griegos y que eran la manifestación, en primer lugar, de una revancha de la población autóctona contra el helenismo. Muchos autores consideran a Dióscuro y sus seguidores, en particular a los monjes, como los exponentes de un sustrato indígena. En los siglos siguientes a Calcedonia las motivaciones de carácter racial emergerán con vigor: el duofisismo impuesto por el gobierno central se percibirá como un signo distintivo de la especificidad religiosa de un sistema político que en muchas regiones del Imperio era percibido como opresor, mientras que el monofisismo se presentó, especialmente en Egipto, como el credo de la población indígena sometida durante siglos al helenismo y a quien la fe religiosa permitía reivindicar la propia especificidad cultural frente a la hegemónica. Desde el siglo VI a los duofisitas se les llamó «melkitas», «imperiales» en siríaco.

23. A. Carile, «Impero romano e Romania», en *Atti del II Seminario Internazionale di Studi Storici «Da Roma alla Terza Roma»*, Napoli, 1984, pp. 247-261, esp. p. 253; Íd., «Politica e società a Bisanzio e a Roma nella seconda metà del secolo VIII», en S. Leanza (ed.), *Il convegno niceno II e il culto delle immagini*, Messina, 1987, p. 175.

24. W. H. C. Frend, «The Monks and the End and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century»: *Past and Present* 54 (Oxford, 1972), p. 9.

25. A. Carile, «Constantinopoli nuova Roma», en F. Cardini (ed.), *La città e il sacro*, Milano, 1994, p. 208.

6. *Política eclesiástica y definición de la herejía*

Herejía e ideología política se funden indisolublemente en otra de las vertientes del conflicto cristológico, la jurisdiccional, plasmada en la competencia entre las cuatro sedes del Mediterráneo oriental (los futuros patriarcas de Constantinopla, Antioquía, Alejandría y Jerusalén), a las que los concilios de Nicea del 325 y Constantinopla del 381 habían reconocido un excepcional prestigio[26]. La rivalidad entre las escuelas teológicas de Antioquía y Alejandría desembocó en un problema de reconocimiento mutuo de autoridad y de competencias en distintos ámbitos (doctrinal, litúrgico y disciplinar) entre los titulares de las cátedras orientales.

Hábilmente, Dióscuro, como sus predecesores, desarrolló una estrategia dirigida a potenciar la propia sede episcopal, reivindicando sus derechos de antigüedad y apostolicidad frente a Antioquía y Constantinopla e incluso frente a la misma Roma[27]. El canon 6 del concilio de Nicea atribuía al obispo de Alejandría una *exousia* («poder», «autoridad») sobre las iglesias de Egipto, Libia y Pentápolis. Desde el siglo IV el *papas* de Alejandría reinaba sin discusión sobre el cuerpo episcopal de las cuatro provincias y disfrutaba de un poder extraordinario sobre todas las iglesias de la *chora* (el territorio egipcio), un poder en verdad superior al que ejercía la Iglesia antioquena en las diócesis orientales y superior también al que en Occidente ejercía el pontífice romano. De hecho, una característica importante de la centralización de la Iglesia alejandrina era la ausencia de metrópolis: todos los obispos dependían directamente de Alejandría[28]. Los obispos egipcios presentes en Calcedonia se negaron a firmar las decisiones dogmáticas del concilio en ausencia de su metropolitano, diciendo que «la costumbre que impera en la diócesis de Egipto es que todos los obispos obedezcan al arzobispo de Alejandría» (ACO II, I, 2, 111, 309).

El «nuevo Faraón» (León, *Ep.* 120), a quien sus sufragáneos se dirigían como *oikumenikos archiepiskopos* (ACO II, I, 1, 185), había logrado un poder casi absoluto. El testimonio de Sofronio, uno de sus más acérrimos acusadores, pone en evidencia su voluntad de usurpar incluso

26. Hay que precisar que en el caso de Jerusalén ninguno de los concilios del siglo IV le confieren el mismo rango que a Alejandría, Roma y Antioquía. En Nicea se le concede un honor especial, pero cuando aquélla se encontraba bajo el metropolitano de Cesarea. En el concilio de Constantinopla del 381 ni siquiera aparece mencionada.

27. H. R. Bitterman, «The Council of Chalcedon and Episcopal Jurisdiction»: *Speculum* 13 (1938), pp. 198-203.

28. E. Wipzsycka, «Le istituzioni ecclesiastiche in Egitto dalla fine del III all'inizio dell' VIII secolo», en A. Camplani (ed.), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardoantica*, Roma, 1997.

la autoridad que pertenecía al emperador, interfiriendo en la administración de la justicia que era llevada a cabo por los órganos competentes:

> Armado con decretos imperiales, con las sentencias de los excelentísimos prefectos y de quien debía llevarlos a efecto, esto es, el venerable Teodoro, que pertenece a la más alta alcurnia, me dirigí a Alejandría para que tales medidas se cumplieran. Pero el venerable Dióscuro, que actuó de modo impío, pensando estar por encima de todo, no permitió que ni los decretos imperiales ni las sentencias se ejecutaran, declarando que el país le pertenece más a él que a los emperadores (ACO II, I, 2, 23-24).

En otra ocasión, cuando fueron llevados a Alejandría los retratos adornados con laurel del recién elegido emperador Marciano, Dióscuro dio orden a sus hombres de desembarazarse de ellos para evitar que fueran sacados en procesión y de conceder donativos a la muchedumbre que se había reunido en gran número:

> Cuando llegaron los laureles divinos, tras la oración por la felicidad universal, Dióscuro no dudó en mandar distribuir donativos a muchos en la ciudad a través de Agorasto, Timoteo y otros, para que aquéllos [los laureles] se rechazaran. No soportaba que el emperador fuera proclamado Señor del universo, pues quería ser él quien gobernara la diócesis de Egipto como prueban sus hechos bajo muchos gobernadores (ACO II, I, 2, 24)[29].

Este interesantísimo texto, recientemente estudiado por R. Teja[30], da prueba del intento por parte de Dióscuro de competir con la suprema autoridad civil[31]. En las ceremonias solemnes que festejaban la llegada simbólica del emperador a una ciudad, lo que se ha denominado con acierto «el sacramento del culto al emperador»[32], se prolongaba en las imágenes la presencia real del *basileus*. Negar la omnipresencia del em-

29. S. G. MacCormack, *Arte e cerimoniale nell'Antichità*, Torino, 1995, en particular «L'arrivo delle effigi imperiali», pp. 103 ss.

30. R. Teja, «Una acusación de *crimen maiestatis* contra el patriarca Dioscoro de Alejandría en el concilio de Calcedonia», en *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura nella Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, Catanzaro, 2003, pp. 517-528.

31. S. G. MacCormack, «Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of Adventus»: *Historia* 21 (1972), pp. 721 ss.; G. Thümmel, «Keiserbild und Christusikone. Zur Bestimmung der fünfteiligen Elfenbeindiptychen»: *Byzantinoslavica* 39 (1978), pp. 196-206; G. Dragon, «Holy Images and Likeness»: *DOP* 45 (1991), pp. 23-33; A. Guillou y J. Durand (eds.), *Byzance et les images*, Paris, 1994; *vid.* A. Fraschetti, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma/Bari, 1999, pp. 47 ss., y la amplia bibliografía que aquí se indica.

32. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, p. 133. Es significativo que Atanasio, de vuelta a Alejandría tras su primer exilio, entrase en la ciudad sobre un asno: es evidente la voluntad de emular la entrada de Cristo en Jerusalén (*vid.* PG 35, 1117).

perador-Dios (en este caso el texto habla enfáticamente de los laureles divinos, *theia laurata*[33], no de iconos) e impedir que se realizase la procesión, suponía actuar abiertamente como rebelde a la autoridad imperial y enemigo del orden público. Y Dióscuro no se libró de la acusación de lesa majestad. Pero el objetivo de Dióscuro, reconocido también por sus biógrafos de tendencia monofisita[34], era, más que un enfrentamiento abierto con las autoridades civiles, hacer del trono de San Marcos la guía del Oriente cristiano, acrecentado la influencia de la sede en detrimento, sobre todo, de la de Constantinopla[35]. Cuando el segundo concilio de Éfeso establezca la condena de los principales exponentes de la escuela antioquena, con la deposición de los obispos de Antioquía y de Constantinopla, Dióscuro aparecerá no sólo como el campeón de la ortodoxia y detentador de un derecho ilimitado de control sobre las iglesias de la mitad oriental del Imperio, sino que Alejandría, finalmente «la capital», se proclamará, en palabras del presbítero y monje Pelagio, «la más grande ciudad bajo el sol, superior tanto por la fe como por su prestigio a todas las demás»[36].

Tres años más tarde, Calcedonia significará no sólo una derrota para la teología alejandrina, sino sobre todo una capitulación para las pretensiones de dominio supremo en Oriente de la sede de San Marcos. El canon XXVIII de Calcedonia, que, confirmando al canon III de Constantinopla, asignaba a la Nueva Roma el puesto de honor detrás del de la Roma *senior*, relegaba a Alejandría a una posición frente a la que se rebelarán con energía los sucesores de Dióscuro.

7. *La caída en desgracia de Dióscuro: el concilio de Calcedonia*

Acontecimientos de carácter imprevisible (la muerte repentina del emperador Teodosio II a consecuencia de una caída del caballo, la sucesión en el poder de su hermana Pulqueria, de tendencia duofisita y filorromana, y la entronización del esposo de ésta, Marciano[37]) provocaron un

33. Sobre la *imago laureate*, *vid.* E. Kitzinger, «The Cult of Images in the Age before Iconoclasm»: *DOP* (1954), pp. 83-150.

34. F. Haase, *Patriarch Dioskur I. von Alexandria nach monophysitischen Quellen* (Kirchengeschichtliche Abhandlungen 6), Breslau, 1908, p. 204.

35. G. Bardy, «La rivalité d'Alexandrie et de Constantinople au V siècle»: *La France Franciscaine* 19 (1936), pp. 5-19; Íd., «Alexandrie, Rome, Constantinople», en *L'Église et les Églises*, Chevetogne, 1954, pp. 183-207; R. Teja, «De Bizancio a Constantinopla...», cit., pp. 11-22.

36. S. Perry, *The Second Synod of Ephesus*, cit., p. 211.

37.. R. W. Burghess, «The Accension of Marcian in the Light of Chaldedonian Apologetic in Monophisite Polemic»: *BZ* 86/87 (1993-1994), pp. 47-68.

rápido cambio en el contexto político-institucional y condujeron a la convocatoria, en 451, de un nuevo concilio que anuló las decisiones del segundo concilio de Éfeso, condenando como herética la doctrina que había sido sancionada en éste y proclamando ortodoxa la doctrina de las dos naturalezas. Rechazando la posición monofisita de Dióscuro, el nuevo concilio proclamó que, aunque Cristo es una única persona indivisible, no es «de» dos naturalezas sino «en» dos naturalezas. Los obispos aclamaron el *Tomo* de León, en el cual la distinción entre las dos naturalezas estaba claramente expresada, enfatizando la unidad de la persona de Cristo. En su proclamación de fe declararon, en palabras de Pelagio, la creencia en el «Hijo, perfecto en su Divinidad y en su humanidad, Dios verdadero y hombre verdadero [...] reconocido en dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación. La diferencia entre las naturalezas no desaparece de ninguna manera por la unión de ambas, sino que se mantiene la peculiaridad de cada una de ellas y ambas se combinan en una persona y una hipóstasis»[38].

¿Qué habría ocurrido si Teodosio II hubiera vivido más tiempo? ¿Sería hoy monofisita la *ecumene* cristiana? Sin ignorar los riesgos de incurrir en el sugerente *power of contingency in history*[39], no puede dejar de reconocerse que desde este momento la cristiandad quedó irremediablemente dividida.

El estudio aquí realizado ha mostrado, además de la fragilidad del favor popular (un gran cronista bizantino compara con el viento el humor de la gente: hoy aclama a un ídolo, mañana empedrará con injurias físicas y verbales el camino de su suplicio[40]), la debilidad e inconsistencia de los límites entre ortodoxia y herejía. Ha quedado también en evidencia cómo en la definición del dogma influye decisivamente la ideología política e intervienen de manera determinante minorías y grupos de presión implicados en ásperas luchas de poder en las que la teología se convierte apenas en un pretexto. Recordemos las palabras de un teólogo protestante del siglo XVII, Arnold Gottfried (1666-1714), quien, en su *Unparteiische Kirchen und Ketzer Historie*, llevando a cabo una especie de laicización o casi una desacralización de la historia religiosa, escribe que la ortodoxia no puede ser definida como un dogma, sino como el resultado de una situación privilegiada conseguida por los eclesiásticos a cambio del apoyo incondicional a los poderes políticos. Por esto, considera que no se puede hablar de objetivización dogmática

38. S. Perry, *The Second Synod of Ephesus*, cit., p. 211.

39. J. Bury, «Cleopatra's Nose», en H. Temperley (ed.), *Selected Essais of J. B. Bury*, Cambridge, 1930.

40. Nicetas Coniate, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, vols. I-VIII, introd. de A. Kazhdan, trad. ital. de A. Pontani, Torino, 1994.

de un mensaje religioso, de *kerigma*, sino sólo de organización de un sistema político-eclesiástico: los herejes, calificados como tales en nombre de la ortodoxia, serían esencialmente disidentes políticos.

Así pues, ¿cómo debe considerarse a Dióscuro, un hereje o un gran derrotado político? Chivo expiatorio del concilio de Calcedonia, fue sacrificado por sus aliados políticos (los autores monofisitas ponen de relieve la bellaquería de quienes, tras haber rogado y obtenido favores, lo traicionaron para salvarse de los castigos) y, al quedarse casi completamente sin apoyos, acabó como Nestorio sus días en un exilio amargo y solitario. Mientras tanto se llevó a cabo su demonización[41]: a las varias acusaciones de ilegalidad canónica, la más clamorosa de ellas la de haber obligado a los obispos reunidos en Éfeso II a firmar en un folio en blanco, se añadió la de haber ejercido la violencia. En la historiografía filocalcedoniense Dióscuro aparece como el despiadado asesino de Flaviano[42] y, mientras que éste era presentado a la comunidad como «mártir» y se celebraba su rehabilitación *post mortem* (*secundus Habel beatus Flavianus*, «el santo Flaviano, nuevo Abel»; *vid.* Notas bibliográficas 7), Dióscuro era el nuevo Caín (no hay que olvidar que Nestorio había sido llamado Caín en Éfeso I por el obispo de Chipre, Regino), el *percurssor et homicida Flaviani* («el apaleador y homicida de Flaviano»), definido también como «el lobo finalmente despojado de la piel de oveja, la mala hierba finalmente extirpada, la rama que ha habido que cortar».

Pero ¿por qué es tan feroz la *damnatio memoriae* de Dióscuro en las fuentes filocalcedonienses y por qué todavía hoy se les da plena credibilidad sin considerar que en la mayoría de los casos se trata de obras polémicas, de compilaciones nacidas a partir de un encendido debate teológico-cultural? Utilizando fuentes distintas a las oficiales, o intentando al menos una comparación entre fuentes de distinta tendencia teológica, es posible abrir una brecha en la unilateral interpretación que ofrece la Iglesia oficial y descubrir que Dióscuro es, sobre todo, quien lanza el reto y quien discute la autoridad del obispo de Roma. Por esto, con más razón, en la literatura monofisita es él quien se convierte en el mártir y el santo, enemigo acérrimo del prevaricador León. Una biografía de Dióscuro alude a la rivalidad en el plano jurisdiccional entre el pontífice romano y el *papas* alejandrino en estos términos:

41. R. Teja, «La invención de un hereje. Presión política y violencia verbal contra Nestorio en el Ecuménico de Éfeso», en *Religión, religiones, identidad, identidades, minorías*, Valencia, 2003, pp. 25-36.

42. H. Chadwick, «The Exile and Death of Flavian of Constantinople: A Prologue to the Council of Chalcedon»: *JThS* 6 (1955), pp. 17-34.

> Y el emperador dijo: «Pero León es el primero de los arzobispos: ¿te resistes a quien es más grande que tú?». Dióscuro respondió entonces: «El primero de la creación es Satanás, el enemigo del bien, pero, como cayó en el error, fue privado de su gloria». El impío emperador [Marciano] le dijo: «Cuando pronuncio una palabra, me contestas con dos. Pero yo considero a León más grande que tú»[43].

Las fuentes monofisitas cuentan que, cuando llegó a Dióscuro la invitación imperial para participar en el concilio de Calcedonia, inicialmente convocado en Nicea, sus amigos le pusieron en guardia: el nuevo concilio haría triunfar la herejía portando con ella la muerte. Antes del sínodo, en septiembre de 451, Dióscuro persuadió a diez obispos que le acompañaban para que excomulgaran al papa León (ACO I, I, 2, 70). La narración se encuentra en un libelo acusatorio presentado en la segunda sesión de Calcedonia por el diácono alejandrino Teodoro:

> En efecto, este santísimo, o mejor salvajísimo en todo, cogió la costumbre de prevaricar y, considerando que no era nada el crimen que había cometido contra Flaviano de pía y santa memoria, emprendió un acción todavía peor: pronunció la excomunión del muy santo y pío obispo de la sede apostólica de la gran Roma e hizo que los obispos que salieron con él de Egipto, que eran unos diez (de hecho, no pudieron salir más con él de Egipto debido a las prevaricaciones cometidas en Éfeso), suscribieran esta excomunión, usando contra los recalcitrantes todo género de amenazas y engaños. Y muchos, sin parar de llorar, firmaron sobre el impío documento (ACO II, I, 2, 16).

El caso de Dióscuro se juzgó el 13 de octubre de 451. Los comisarios imperiales estaban ausentes y por ello Dióscuro se negó a comparecer, incluso tras haber sido citado dos veces; tras la tercera negativa los legados pronunciaron la sentencia de excomunión:

> Los excesos cometidos contra los sagrados cánones y la disciplina eclesiástica por parte de Dióscuro, en otro tiempo obispo de Alejandría, han quedado patentes ante todos tras lo que se ha dicho en esta sentencia y en la anterior. Recibió de forma irregular en comunión a Eutiques, condenado conforme a la norma por su obispo. Todavía se obstina en justificar lo que ha hecho en Éfeso y se vanagloria de ello, en vez de lamentarse y humillarse. No ha permitido leer la carta del papa León, al contrario, le ha excomulgado. Contra él han sido presentadas en el concilio muchas quejas [...] y además ha sido citado tres veces y no ha querido obedecer. Por esto el santo arzobispo de Roma, a través nuestro

43. F. Nau, «Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste»: *Journal Asiatique* 10/1 (1903), pp. 263.

y del presente concilio, le ha privado de la dignidad episcopal y de cualquier ministerio sacerdotal (ACO II, I, 2, 28).

8. *La «heterodoxia» de Dióscuro*

Es importante subrayar de nuevo que en la excomunión pronunciada en el concilio de Calcedonia los motivos de tipo doctrinal y teológico pasan a segundo plano frente a los de carácter disciplinar y a las acusaciones de ilegalidad canónica. Al recibir en comunión al archimandrita Eutiques, excomulgado, y al restablecerlo en su cargo, ejerciendo la presidencia del concilio de Éfeso y acallando a los legados romanos, Dióscuro no había actuado según las instrucciones y las órdenes recibidas por el pontífice y había sobrepasado sus competencias jurisdiccionales. Ya en la primera sesión Lucencio le acusó de haber usurpado el papel de juez y de haber dirigido el sínodo sin el consentimiento de Roma (aunque las últimas sesiones se desarrollaron en ausencia de los legados romanos, Dióscuro no dudó en dirigirse a la asamblea llamándola *este gran y santo sínodo*). Igualmente Anatolio, el nuevo obispo de Constantinopla, declaró, levantando las airadas protestas de los egipcios, que Dióscuro había sido depuesto, no a causa de su fe sino porque había osado dictar una sentencia contra el papa León: no sólo había acusado de error doctrinal al pontífice romano, negándose a ponerse de acuerdo con él sobre la forma de expresar la unión de la humanidad y la divinidad de Cristo, sino que se había atrevido a rechazar la primacía de la Iglesia de Roma.

Incluso para la historiografía oficial no será la ortodoxia de Dióscuro la que se ponga en discusión, sino el haber reivindicado un primado que, desde el punto de vista occidental, no le correspondía. *Dioscurus Alexandrinus primatum sibi vindicans*, como escribe Próspero de Aquitania (Chron. Min. 601). Muchos historiadores de la Iglesia, y no sin razón, ven en el origen del cisma monofisita una rebelión contra la autoridad del pontífice romano encubierta bajo un pretexto dogmático[44]. El dilema entre los representantes del emperador en Calcedonia fue, en realidad, «León o Dióscuro» (CCT, 543) y en varias ocasiones repetirán que el papa podía considerar nulo Éfeso II, no sólo y no tanto porque

44. Alejandría se encontró con «las dificultades de hallar en el Este una aceptación general de cualquier sistema teológico y eclesiástico que rechazara abiertamente al papado» (W. H. Frend, *The Rise of Monophysite Movement*, cit., p. 44). M. Jugie, «La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites»: *EO* 33 (1934), p. 182: «Se ataca directamente la ortodoxia de su fe para rechazarle. Se ataca directamente su infalibilidad para poder sustraerse a su autoridad».

sus decisiones eran contrarias a la fe, sino porque el papa, representado por sus legados, no se había adherido a las conclusiones del concilio (ACO II, I, 3, 38). Pero, si la Iglesia occidental del siglo V comenzaba a considerar al obispo de Roma como el único intérprete, para las dos partes del Imperio, de la ley canónica, en la Iglesia oriental hasta aquel momento no se consideraba que la validez de un sínodo dependiera de su ratificación por parte de la Sede romana[45], de manera que el comportamiento de Dióscuro había sido perfectamente legítimo.

Significativamente, el «caso Dióscuro»[46] dio lugar en el ámbito monofisita a una serie de escritos apologéticos que demuestran cuán viva estaba la polémica respecto a su figura en el siglo V. En general, la propaganda anticalcedoniense justifica a toda costa a Dióscuro y escritores como Timoteo Eluro, Filoxeno de Mabbug y Jacobo de Sarug le defienden a capa y espada e invocan con fervor su autoridad. Especialmente elogiosos son la *Historia eclesiástica* del patriarcado de Alejandría[47], escrita en copto en *ca.* 470-480, que narra las trágicas vivencias del *héroe y mártir* de Éfeso II, y el encomio de Macario de Tkou, atribuido a Dióscuro pero recientemente datado en el siglo VI[48]. Incluso si los sucesos descritos son, sobre todo, los posteriores al II concilio de Éfeso, es interesante el punto de vista del autor sobre los ambientes monásticos, a los que describe como los promotores de la lucha llevada a cabo por san Dióscuro.

9. *La posteridad del cisma monofisita*

En el difícil diálogo interconfesional, el «caso Dióscuro» se percibió como un escollo irremontable que se hizo aún más problemático en los siglos XVI y XVII, época de celo misionero católico, especialmente francés, en Egipto. Si por un lado se consideraba necesario conservar los ritos orientales para mantener y renovar la comunión eclesial, por otro se condenaba la devoción que todavía se profesaba allí a Dióscuro. En el siglo XVIII los misioneros y los primeros católicos coptos llegaron al compromiso de mencionar a Dióscuro en el canon litúrgico, aunque sin especificar si se trataba del patriarca Dióscuro o de un mártir homónimo. He aquí el testimonio de un misionero de la Sagrada Congrega-

45. F. X. Funk, «Die päpstliche Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden», en *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* I, Padeborn, 1907, pp. 119 ss.

46. J. Lebon, «Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie»: *Le Muséon* 59 (1946), pp. 515-528.

47. T. Orlandi (ed.), *Storia della chiesa di Alessandria*, Milano, 1968-1970.

48. *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkow Attributed to Dioscorus of Alexandria*, CSCO, pp. 415-416.

ción *De Propaganda Fide*: «En la misa a la que asistían todos nombró a Dióscuro. Recurrió, no obstante, a la estratagema de añadir en voz baja 'el mártir', mencionando así no al patriarca cismático sino a un santo de época anterior»[49].

En el siglo XX se hicieron numerosos intentos por restablecer el diálogo entre las iglesias orientales ortodoxas mediante una serie de reuniones que tuvieron lugar en 1959-1960 y, en particular, en el Encuentro de Aarhus, en Dinamarca, en 1964 (*Orthodox and Oriental Orthodox Consultations*), seguido de reuniones no oficiales celebradas en Bristol en 1967, en Ginebra en 1970 y en Abdis Abeba en 1971. También en el debate actual la cuestión de la cristología ocupa un lugar secundario con respecto a las cuestiones de política eclesiástica, y las divergencias se agudizan en lo que los coptos definen como *teorías papales franco-latinas sobre el magisterio del papado medieval*. El problema de más difícil solución es, por un lado, la excomunión de León por parte de Dióscuro (ACO II, I, 2, 16 y 28-29) (puesto que, según los coptos, Dióscuro no hizo sino reivindicar *la autoridad papal de Alejandría*), y por otra la excomunión de Dióscuro por parte del pontífice romano.

En un artículo que recoge la voz actual de los monofisitas[50], el resumen de los hechos evidencia la intención polémica del autor: el segundo concilio de Éfeso es designado «el cuarto concilio ecuménico» (para los coptos Éfeso II es el último de los concilios que testimonian la Santa Trinidad[51], esto es, que por ortodoxia, dignidad de las definiciones y relevancia de las prescripciones canónicas y disciplinares merece ser definido como ecuménico), mientras que Calcedonia no es otra cosa que *el latrocinio de Calcedonia*. Pero el análisis de este autor no profundiza en los hechos, mientras que el uso de las fuentes es ingenuo y desprovisto de crítica y revela la implicación emocional del autor contra la Iglesia católica, en particular contra el papa, a quien denomina «el obispo emperador de Roma»[52].

Un interesante artículo de John Romanindes, disponible en una página web de la Iglesia copta ortodoxa, explica el problema en estos términos:

Consideramos a León de Roma responsable de los problemas de unidad entre nosotros, que se crearon en el lado calcedoniense, y a Diós-

49. W. Abuliff, *Enciclopedia dei Santi. Le chiese orientali*, Roma, 1998, p. 709.

50. M. Schoucri, «Ephesus II and Chalcedon from a Coptic perspective», en T. Orlandi (ed.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Washington, 12-15 de agosto de 1992, vol. II, pp. 427-441.

51. S. Perry, *The Second Synod of Ephesus*, cit., p. 208.

52. R. M. Schoucri, «Ephesus II and Chalcedon from a Coptic perspective», en *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Washington, 12-15 de agosto de 1992, vol. II/2, p. 428.

curo como responsable de lo sucedido en Oriente. En torno a estas personas se desarrollaron los acontecimientos centrales que produjeron la división final que nosotros hemos heredado[53].

Los intentos de reconciliación se han ido sucediendo discontinuamente. En mayo de 1973 el papa Shenouda III de Alejandría visitó en Roma al pontífice Pablo VI y, tras quince siglos de cisma, se firmó una *Declaración* que establecía una fe común y declaraba a León y a Dióscuro ortodoxos en cuanto que ambos estaban de acuerdo con san Cirilo. Los «encuentros oficiales» prosiguieron en 1985 en Ginebra y en junio de 1989 en el monasterio de San Bishoy en Wadi-El-Natroun, en Egipto. En septiembre de 1990 las dos familias ortodoxas, la católica y la copta, firmaron un acuerdo cristológico comprometiéndose a abandonar los anatemas del pasado. Pero quedan muchas reticencias por superar, en particular la santidad del patriarca alejandrino, que no es aceptada por Roma. Y hoy Dióscuro, XXV patriarca de la Iglesia de Alejandría, «héroe glorioso de la fe ortodoxa, león que ruge contra los herejes», como recita el *Sinaxario* copto, es venerado como mártir el 7 del mes de Thout del calendario egipcio (17 de septiembre), el día de su muerte en Gangra. Se le considera santo en pie de igualdad con Atanasio y Cirilo, y en el *Antifonario* se le dirigen palabras de elogio y devoción superiores a las destinadas a sus predecesores. También en el canon de la misa copta de san Basilio su nombre es mencionado con un tono de conmovedora alabanza.

Conclusión

Los clichés historiográficos construidos en torno al patriarca alejandrino, fruto de una cultura católico-romana enrocada en la autoconsideración de su propia centralidad en la perspectiva historiográfica mundial, han dado origen a una interpretación monolítica del personaje de Dióscuro. Para superarla deben tenerse presentes las razones que han conducido a su demonización, que es, en primer lugar, haber osado excomulgar al obispo del patriarcado primogénito. Más allá de inútiles polémicas o desmitificaciones, hemos querido poner de relieve en este estudio el sentido estimulantemente moderno del *opinion making* en la época tardoantigua: fue la opinión pública la que determinó la formación de una tradición que habría resultado cómoda para el partido vencedor, contribuyendo a escribir (no sin lagunas y *depistaggi* más o menos voluntarios) un capítulo de la historia de la Iglesia muy intenso

53. Trad. del inglés: www.orthodoxunity.org/article05.html. «Articles regarding Eastern and Oriental Orthodoxy: Leo and Theodoret, Dioscuros and Eutyches».

desde el punto de vista ideológico. No debemos además olvidar que los conceptos de ortodoxia y heterodoxia, así como el de santidad, son juicios de valor, dentro de un criterio de juicio que varía de iglesia a iglesia, y que incumben al teólogo, no al historiador. Como ha escrito el historiador copto Wadi Abuliff:

> Dióscuro sigue siendo un problema ecuménico que incumbe no sólo a los católicos y a los coptos, sino también, por un lado, a los católicos, los bizantinos y los demás cristianos, y, por otro, a los coptos y los no-calcedonianos. Es un problema que hay que estudiar y resolver serenamente[54].

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Sobre Dióscuro, patriarca de la Iglesia de Alejandría entre 444 y 452, *vid.* N. Charlier, *DHGE* 14, pp. 508-514; G. Bareille, *DTC* 8, pp. 1369-1373; D. Stiernon, *DPAC*, p. 985; W. Abuliff, *Enciclopedia dei Santi. Le chiese orientali*, Roma, 1998, pp. 701-711; M. P. Roncaglia, «Dioscorus I», en *The Coptic Encyclopedia* 3, p. 913; además, W. E. Crum, «Coptic Texts relating to Dioscorus of Alexandria»: *Proceedings of the Australian Society for Bibl. Arch.* 25 (1903), pp. 217-276; F. Haase, *Patriarch Dioskur I. von Alexandria nach monophysitischen Quellen* (Kirchengeschichtliche Abhandlungen 6), Breslau, 1908, pp. 141-236; J. Lebon, «Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie»: *Le Muséon* 59 (1946), pp. 515-528; K. Khella, *Dioscoros I. von Alexandrien (444-451). Theologie und Kirchenpolitik*, en *Les Coptes-The Copts-Die Kopten*, Hamburg, 1981, I, pp. 11-282, II (Hamburg, 1983), pp. 13-111. La literatura científica sobre el concilio de Calcedonia es inabarcable. En la bibliografía final se recogen los títulos más importantes.

2. Sólo unos pocos de sus escritos hablan del pensamiento teológico de Dióscuro, sobre todo cartas dirigidas a monjes. Además de una carta a Domno de Antioquía, algo anterior al segundo concilio de Éfeso, transmitida por Severo de Antioquía (S. Perry, *The Second Synod of Ephesus*, Dartford, 1881, p. 344), Timoteo Eluro conserva una carta dirigida a los monjes del monasterio del Henaton, cerca de Alejandría (*HE*, PO 13, 206-209), y el *Chronicon* de Zacarías contiene otra dirigida a un tal Segundino, probablemente un monje (*Chronicon*, ed. Hamilton y Brooks, p. 45). Fragmentos de otra carta escrita después de 451 desde el exilio en Gangra se han conservado a través del monje Eustacio (PG 86, 933D). Se ha hallado una confesión doctrinal en una obra perdida en dialecto boaírico, cf. W. H. P. Hatch, *Harvard Theological Review* 19 (1926), pp. 377-384.

3. Las fuentes mencionan a Pansofía, la famosa amante de Dióscuro, quien, junto con otras mujeres de mala reputación, sobre todo actrices, podía jactarse de conocer los bellísimos baños del lujoso *episcopeion* (palacio) del patriarca alejandrino: «la famosa Pansofía, apodada Oreinè, sobre quien la plebe de Ale-

54. *Enciclopedia dei Santi*, cit., p. 711.

jandría ha compuesto cancioncillas que la mencionan como su amante» (ACO II, I, 2, 18). Podemos imaginarnos que Isquirión, el autor de la acusación, en pleno concilio de Calcedonia, entonase estas cancioncillas de moda hasta en los campos (Hefele y Leclerq, II, 695), para darlas a conocer «al coro angélico» de los padres asistentes al concilio. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 1782, trad. it., *Decadenza e caduta dell'Impero Romano*, Roma, 1973, V, 36 n. 63, para dar testimonio del «carácter caprichoso y la maldad del pueblo de Alejandría», cita un epigrama conservado en la *Antología griega* cuyo anónimo autor confunde a sabiendas mediante un juego de palabras el saludo episcopal: *Eiréne pántessin* —la paz (Irene) esté con todos vosotros— con el nombre auténtico o modificado de la concubina del obispo.

4. Sobre el papel de los eunucos, R. Guilland, «Les eunuches dans l'Empire Byzantin. Étude de titulature et de prosopographie byzantines»: *EtByz* 1 (1943), pp. 97-238; Íd., «Fonctions et dignités des eunuques»: *EtByz* 2 (1944), pp. 185-233; 3 (1945), pp. 179-214; J. E. Dunlap, *The Office of the Grand Chamberlain in the Later Roman and Byzantine Empires*, New York, 1929; K. Hopkins, «Eunuchs in Politics in the Later Roman Empire»: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 189 (1963), pp. 62-80.

5. Sobre los *parabalani*: V. H. Grégoire, «Sur le personnel hospitalier des églises. Parabalans et Privataires»: *Byzantion* 13 (1938), pp. 283-285; A. Philipsborn, «La compagnie d'ambulanciers *parabalanii* d'Alexandrie»: *Byzantion* 20 (1950), pp. 185-190; W. Schubart, «Parabalani»: *Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954), pp. 97-101; T. E. Gregory, «Parabalani», en *Oxford Dictionary of Byzantion*, New York, 1991; A. di Berardino, «Parabalani»: *DPAC*, pp. 2672-2673.

6. El nestorianismo es visto como sinónimo de peligro y subversión, *vid.* N. H. Baynes, «The Thought-World of East Rome», en Íd., *Byzantine Studies and Other Essays*, London, 1955, pp. 24-46. Para la oposición entre ortodoxia y herejía, asimilada a la de *vetustas-novitas*, *vid.* también M. Simonetti, «*Haereticum non facit ignorantia*: una nota in Facundo di Ermiane e la sua difesa dei Tre Capitoli»: *Orpheus* 1 (1980), pp. 101 ss.

7. *Vid.* también Facundo de Ermiana, *Pro defensione trium capitulorum*, PL 67, II, 5, 527 ss. En la ley de Marciano de 6 de julio de 452 (ACO II, III, 2, 89-93) se aborda la rehabilitación de la memoria de Flaviano que recibe «la palma de un santa vida y de la muerte en la gloria» (ACO II, III, 2, 90). Sobre Flaviano como mártir político, *vid.* también M. Vallejo Girvés, «Obispos exiliados: mártires políticos en el concilio de Nicea y la eclosión monofisita», en E. Reinhardt (ed.), *Tempus Implendi Promissa. Homenaje al profesor doctor Domingo Ramos Lisón*, Pamplona, 2000, pp. 507-533.

BIBLIOGRAFÍA

Acerbi, S., *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella tarda antichità: il II Concilio di Éfeso (449)*, Madrid, 2001.

Camelot, Th., «Éphèse et Chalcedonie», en G. Dumeige (ed.), *Histoire des Conciles œcuméniques* II, Paris, 1961.

Camelot, Th., «De Nestorius à Eutiches: l'opposition de deux christologies», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon* I, Würzburg, 1951.

Chadwick, H., «The Exile and Death of Flavian of Constantinople: A Prologue to the Council of Chalcedon»: *JThS* 6 (1955), pp. 17-34.

Fatti, F., «Tra Costantinopoli e Alessandria: l'edilizia filantropica cristiana al Concilio di Calcedonia»: *Cristianesimo nella Storia* 24 (2003), pp. 257-296.

Fraisse-Coué, Ch., «Le débat doctrinal et son retentissement en Orient et en Occident. D'Éphèse à Chalcédonie: la paix trompeuse (443-451)», en *Histoire du Christianisme des origines à nous jours* III. *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, pp. 9-77.

Frend, W. C. H., *The Rise of Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, 1972.

Frend, W. C. H., «Heresy and Schism as Social and National Movements», en G. J. Curning y D. Baker (eds.), *Studies in Church History*, 8, Cambridge, 1972, pp. 37 ss.

Frend, W. C. H., «Severus of Antioch and the Origins of the Monophisite Hierarchy»: *OCA* 195 (1973), pp. 261-275.

Frend, W. C. H., «Nationalism as a Factor in anti Chalcedonian Feeling in Egypt», en S. Mews (ed.), *Religion and National Identity*. Papers read at the 19th Summer Meeting and the 20th Winter of the Ecclesiastical Society, Oxford, 1982, pp. 21-38.

Grillmeier, A. y Bacht, H. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, 2 vols., Würzburg, 1951.

Grillmeier, A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* II/1. *La ricezione di Calcedonia (451-518)*, Brescia, 1991.

Haas, Ch. J., *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore/London, 1997.

Hardy, E., «The Patriarchate of Alexandria: A Study in National Christianity»: *Church History* 15 (1946), pp. 81-100.

Hardy, E., *Christian Egypt: Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, New York, 1952.

Harries, J., «Pius Princeps: Theodosius II and Fifth Century Constantinople», en P. Magdalino (ed.), *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium (4th-13th Centuries)*, 26th Spring Symposium of Byzantine Studies, S. Andrew, marzo de 1992, Belfast, 1994.

Horn, S. O., *Petrou Kathedra. Der Bishof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalchedon (451)* (Konfessionskunde und Kontrovers-theologische Studien, 45), Padeborn, 1982.

Largent, A., «Le brigandage d'Éphèse et le concile de Chalcédonie»: *Revue des Sciences Religeuses* 27 (1880), pp. 83-150.

Luibheid, C., «Theodosius II and Heresy»: *JEH* 16 (1965), pp. 13-38.

MacMullen, R., «Nationalism in Roman Egypt»: *Aegyptus* 44 (1964), pp. 179 ss.

Martin, M., *Le Pseudo-Synode connu dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Éphèse étudié d'après les actes retrouvés en syriaque*, Paris, 1875.

Samuel, V., «Proceedings of the Council of Chalcedon and its Historical Problems»: *The Ecumenical Review* 22 (1970), pp. 321-347.

Sellers, R. V., *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London, 1961.

Schoucri, R. M., «Ephesus II and Chalcedon from a Coptic perspective», en *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Washington, 12-15 de agosto de 1992, vol. II/2, pp. 427-441.

Sotomayor, M., «Controversias doctrinales en los siglos V y VI», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo* I. *El mundo antiguo*, Madrid, [3]2006, pp. 589-637.

Teja, R., «De Bizancio a Constantinopla: el nacimiento de una capital religiosa»: *Cuadernos Ilu* 2 (1999), pp. 11-22.

Teja, R., «Una acusación de crimen maiestatis contra el patriarca Dióscoro de Alejandría en el concilio de Calcedonia», en *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura nella Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, Catanzaro, 2003, pp. 517-528.

Teja, R., «La invención de un hereje. Presión política y violencia verbal contra Nestorio en el Concilio Ecuménico de Éfeso», en *Religión, religiones, identidad, identidades, minorías*, Valencia, 2003, pp. 25-36.

Wada, H., «Die Unterdrückungen gegen die christlichen Häeresien und ihre Widerständen in der Frühbyzantinischen Zeit», en T. Yuge y M. Doi (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Köln, 1988.

Wipzsycka, E., *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IVe au VIIIe siècles*, Bruxelles, 1972.

Wipzsycka, E., *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, Roma, 1996.

Wipzsycka, E., «Le istituzioni ecclesiastiche in Egitto dalla fine del III all'inizio dell' VIII secolo», en A. Camplani (ed.), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardoantica*, Roma, 1997.

Woodward, E. L., *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, London, 1916.

4

BASILIO, EL MONJE BOGOMILO: CONDENA DE UN HETERODOXO EN BIZANCIO*

Giorgio Vespignani

Cuando Ana Comnena, hija del emperador Alejo I Comneno (1083-1118) y de Irene Dukas, recibió la concesión de la pluma y el tintero, y con ello el permiso de escribir, llevaba viviendo desde hacía años (más o menos treinta) retirada en el silencio del monasterio de la Theotokos Kecharitoméni, la Madre de Dios Plena de Gracia, fundado por sus padres a comienzos del siglo XII en el sector noroccidental de Constantinopla. Había sido recluida allí por orden de su hermano, el emperador Juan II Comneno (1118-1143) (fig. 1), a consecuencia del fracasado intento de su marido, el *cesar* Nicéforo Brienio, de tomar posesión del trono tras la muerte del emperador Alejo. Ana Comnena se decidió entonces a narrar las hazañas de su padre y la historia de su reinado. De ello resultó la *Alexiada*, una obra en quince libros, que es la fuente más importante para estudiar los años del reinado de Alejo Comneno: años cruciales para el imperio romano-oriental, amenazado por todos los flancos. Por occidente, el ataque lanzado desde del Mar Adriático por los normandos de Roberto el Guiscardo, llamado por los romanos «el terror del mundo»; la amenaza era tal que Alejo se vio forzado a pedir ayuda a la flota veneciana, una ayuda tan costosa que representará el comienzo de la hegemonía de Venecia en el Levante mediterráneo. Por el norte, estaban las presiones de pueblos turcomanos que vivían a lo largo del *limes* natural del Danubio, los pechenegos y los cumanos. Por el este, la gran amenaza de los turcos seldjácidas, que se habían asentado en la península Anatólica tras la victoria conseguida en la batalla de Mantzikert (Manzicerta) (1073) y fundado el sultanato de Iconio (*Ar-Rûm*). Ello sin contar los problemas causados por el paso de los ejércitos cruzados por territorio romano con ocasión de la primera cruzada (1096-1099) (fig. 2).

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología HUM 2007-60628.

La *Alexiada* es el producto —de más alto nivel cultural y literario— de la pluma de una *porfirogénita*, es decir, utilizando la misma expresión de la autora, de un «vástago y producto de la púrpura» (*Alex.*, *proemio*, I, 1), aludiendo a la *Porphyra*, el nombre, en griego, de la estancia del Gran Palacio de Constantinopla revestida de pórfido donde nacían los hijos legítimos de los emperadores. Es éste un texto extraordinario, cuya lectura nos acerca a la mentalidad y la ideología propias de la aristocracia militar del Imperio bizantino en la primera mitad del siglo XII, mostrando su orgullo de casta y su total identificación con la fortuna y los destinos de este imperio.

Vencida en su propia batalla, desvanecidas sus aspiraciones y ambiciones, Ana Comnena, orgullosa hasta el final, hija de su tiempo y de su rango, nos parece el más interesante de los personajes femeninos de los mil años de historia del imperio romano-oriental. De esta manera ha sido immortalizada, contemplada con la expresión irónica e indiferente del hombre moderno, por el poeta griego-alejandrino Constantino Cavafis (1863-1923) en uno de sus llamados «poemas bizantinos», *Ana Comnena* (1920), que, en la traducción de P. Bádenas de la Peña[1], dice:

> [...] Su alma es presa del vértigo. «Y / en ríos de lágrimas», nos dice, «tengo mis ojos / anegados... ¡Ay, cuántas desgracias!» en su vida, / «qué de revoluciones». La abrasa el dolor / «hasta la médula de los huesos y hasta romperle el alma». / No obstante, la verdad parece ser tan sólo que un único pesar / funesto conoció esta mujer ansiosa del poder; / sólo tuvo una profunda pena / (aunque no lo confesara) esta griega arrogante, / no poder, pese a toda su destreza, / adueñarse del Trono que, casi ya en sus manos, / el petulante Juan le arrebatara.

La escritora griega contemporánea Maro Duka, en una novela publicada en 1995 y traducida en varias idiomas, *Enas skoufos apò porfyra*, *El gorro de púrpura*, una especie de revisitación de la *Alexiada*, ha hecho de Ana Comnena el personaje-símbolo en su voluntad de recuperar la importancia de la historia bizantina como ejemplo para el helenismo contemporáneo.

1. *La narración de la muerte de Basilio*

«Después [...] de su reinado [*scil.* de Alejo I Comneno], se levantó una espesísima nube de herejes». En los capítulos VIII-X del libro XV de la *Alexiada*, Ana revela un nuevo, solapado, peligro para la incolumidad

1. C. P. Cavafis, *Poesía completa*, trad. del griego, introd. y notas de P. Bádenas de la Peña, Madrid, 3 1989, p. 124.

del Imperio de los romanos, la herejía de los bogomilos. Ésta había nacido de una mezcla de creencias dualistas, maniqueas y mesalianas, que habían alcanzado éxito y seguidores especialmente cerca de Filipópolis, la actual Plovdiv (Bulgaria). Estos herejes —empieza Ana Comnena— no se visten a la moda, sino que ocultan la cara y su impiedad bajo una capa y una capucha; murmuran en vez de hablar, les gusta vivir en la sombra y encerrarse en guaridas como serpientes. Eran discípulos de un jefe, un monje llamado Basilio. El emperador Alejo, cuando lo encontró, tomó la decisión de actuar con astucia y desenmascararlo: llamó al monje a la corte, fingió querer convertirse a su doctrina, rogándole que los aceptara a él y a su hermano, el *sevastokrator* Isaac, como discípulos y que les procurara la salvación espiritual; mientras tanto, escondido detrás de una cortina, estaba sentado todo el senado, el estado mayor del ejército y el sínodo de la Iglesia de Constantinopla, presidido por el patriarca Nicolás Gramático, además de un secretario que anotaba cada palabra pronunciada por Basilio. Éste fue acusado, convocado varias veces ante las más altas personalidades e interrogado, pero nunca renegó. Al contrario, continuaba retándolos, considerándose inmune a cualquier tortura o suplicio, protegido por los ángeles.

El emperador, el santo sínodo y muchos miembros del senado hicieron de todo para adivinar quiénes eran realmente estos herejes, reos confesos, «cuerpos extraños» a la sociedad, y salvar a quienes se declaraban dispuestos a arrepentirse abrazando la ortodoxia o a aquellos que habían sido víctimas de calumnias. Se organizó incluso una primera hoguera en el *Tzikanistirion*, un campo de jugar al polo situado dentro del complejo del Gran Palacio imperial; una estratagema, en realidad, para ver quién entre los condenados podría salvarse: los que se dirigieron hacia una pira de leña coronada con una cruz fueron considerados arrepentidos y celebrados como cristianos, mientras que quienes se dirigieron a la pira sin cruz, el primero de ellos Basilio, fueron definitivamente condenados a la hoguera como herejes irredentos:

> [...] por todo lo cual se erigió una gran hoguera en el Hipódromo. Se había cavado un profundo foso y se había apilado un montón de madera perteneciente a grandes árboles: el conjunto daba la impresión de una montaña. Luego, cuando la hoguera fue encendida, una abundante muchedumbre de gente comenzó a afluir en silencio por la arena y los graderíos del estadio a la espera de lo que iba a ocurrir. Al otro lado estaba clavada una cruz y se ofreció al impío una opción: si, aterrorizado por el fuego, avanzaba arrepentido hacia la cruz, sería liberado del suplicio de la hoguera.

Mientras era conducido a la hoguera, Basilio podía ver entre la muchedumbre «aquel aterrador espectáculo de la hoguera: iba sintiendo,

efectivamente, el calor del fuego a pesar de la distancia y veía las llamas ascendiendo por el aire con un ruido como de truenos y las chispas que salían lanzadas al cielo por encima de la pirámide de piedra erigida en el centro del estadio»; un espectáculo espantoso que le produjo un cúmulo de sentimientos: bien se sentía aterrorizado e incapaz de moverse, bien despreciativo e indiferente:

> Volvía continuamente sus ojos, daba palmadas con sus manos y se golpeaba el muslo, como quien está completamente angustiado. No obstante, aunque fuera presa de ese estado de ánimo, su aspecto sólo daba la apariencia del diamante. Ni el fuego ablandó su alma de hierro, ni lo despertaron de su encantamiento las recomendaciones que el soberano le daba; por el contrario, o bien mantenía firmemente su postura sin concebir en lo más mínimo lo que le convendría, porque estaba poseído de una terrible locura provocada por el desgraciado final que lo esperaba, o bien, explicación que resulta más verosímil, el diablo, que se había apoderado de su alma, lo sumió en una profundísima oscuridad; el caso es que, obstinado ante cualquier amenaza y temor, se quedaba quieto mirando pasmado tanto a la hoguera como a los asistentes. A todos les parecía realmente enloquecido.

Los verdugos, temiendo que los demonios pudieran realizar cualquier prodigio y salvarlo de algún modo, decidieron hacer una prueba, arrancándole el manto de los hombros y arrojándolo al fuego. Basilio estaba talmente endemoniado que exclamó triunfante: «¿Veis cómo mi manto se va volando por el aire?». Al final, dado que el manto ardía rápidamente, Basilio fue arrojado «con las mismas ropas y calzado que vestía» en medio de las llamas:

> Las llamas, como si estuvieran encolerizadas contra él, se ensañaron tanto con el impío que no se produjo olor a quemado, ni hubo transformación en el aspecto del humo; por el contrario, sólo apareció una leve línea humeante entre las llamas.

Ana Comnena, haciendo referencia al episodio bíblico de los tres jóvenes judíos arrojados al horno por Nabucodonosor y salvados por el ángel de Dios (*Daniel* 3, 15), un *topos* en la literatura bizantina, tejida toda ella de reminiscencias bíblicas, como muestra, por ejemplo, la miniatura del Salterio de Teodoro (siglo XI) (fig. 3), escribe lo siguiente:

> Pues, en efecto, incluso los elementos se alzan contra los impíos y, para hablar con sinceridad, son benévolos con los devotos de Dios, como antiguamente, cuando en Babilonia el fuego se apartó y obedeció a aquellos jóvenes creyentes y los rodeó como un habitáculo dorado. En esta ocasión, cuando propiamente aún no lo habían agarrado quienes lo alzaron en alto, la llama parecía ya adelantarse para tirar el impío.

Una vez que se castigó así a Basilio, a los demás herejes bogomilos se les perdonó la vida por voluntad del emperador y se los encerró en los calabozos del Gran Palacio, donde «tras su internamiento murieron mucho tiempo después en su impiedad».

Ana no dice exactamente en qué año se produjeron estos hechos. Los investigadores han propuesto las fechas más dispares, pero se debe tener en cuenta que entonces era patriarca Nicolás y que estaba vivo el *sevastokrator* Isaac, quien murió entre los años 1102-1104: el *terminus post quem* es, por tanto, el 1084, año del nombramiento del patriarca, y el *terminus ante quem* el 1102 *ca.* A. Rigo, en fechas recientes, se inclina por el 1099 *ca.*[2].

2. *Los protagonistas y la ideología*

> El soberano refutaba todas las objeciones como una tela de araña y cosía la boca de los impuros; pero, como no había forma de convencerlos, finalmente renunció a su objetivo ante la estupidez de estos hombres y los envió a la ciudad imperial [Constantinopla], asignándoles como residencia las galerías que rodean el gran palacio. Pero ni mucho menos resultó vana su caza; aunque en aquella ocasión no cazara a esos cabecillas con sus palabras, diariamente conducía hacia Dios a un centenar tras otro de herejes, de modo que entre los que antes habían sido capturados por su elocuencia y los que ahora eran cautivados se sumaban cantidades infinitas, incontables, de miles y miles de hombres.

Los bogomilos fueron una secta particularmente activa desde el siglo X en Bulgaria (del búlgaro *bog*, Dios, y *mil*, amigo), sobre cuya doctrina, de carácter dualista, no nos ha llegado ningún documento escrito: lo que sabemos se deduce a partir de los textos polémicos de sus adversarios. En pocas palabras, la doctrina de los bogomilos, que parece que se difundió con un cierto éxito entre la aristocracia de Constantinopla —lo que seguramente hizo que Basilio no se diera cuenta de la trampa urdida por Alejo— mantenía la presencia sobre la tierra del mal, generado por Satanael, el hijo primogénito de Dios, y del bien, asegurado por la presencia de Jesús, el hijo segundogénito de Dios; el Espíritu Santo, una emanación de la obra salvífica de Jesús sobre la tierra, habita entre los bogomilos, los únicos que ascenderán al cielo. Los bogomilos no bebían vino ni comían carne, llevaban una vida sencilla y continente, rechazaban cualquier forma de violencia y criticaban duramente la riqueza de la Iglesia y del clero y toda forma de ostentación; predicaban, finalmente, abstenerse de la sangre y de la guerra. Ana Comnena no se detiene en los

2. A. Rigo, «Il processo del bogomilo Basilio (1099 *ca.*): una ricostruzione»: *Orientalia Christiana Periodica* 58 (1992), pp. 185-211.

contenidos de la herejía «porque me lo impide el pudor». Es la vergüenza, dice citando a Safo, quien le impide a ella, no una «mujer de púrpura», esto es, una emperatriz, según la expresión utilizada como título de un libro reciente sobre algunas emperatrices bizantinas por J. Herrin, sino «nacida en la *Porphyra*», «la criatura más honorable de la púrpura y el primerísimo de los vástagos de Alejo», «para no manchar mi propia lengua», prefiriendo callar y remitir a la *Panoplia dogmática*, o, con su título completo, al *Arsenal dogmático de la fe ortodoxa* (*Panoplía dogmatikí tês orthodóxou písteos*), una obra de carácter teológico y dogmático donde se hallan refutadas todas las herejías, encargada por su padre al monje Eutimio Zigabeno, quien ya había escrito antes una *Narración sobre la herejía de los bogomilos*. Ambas obras han llegado hasta nosotros; la *Panoplia dogmática* también en un códice de la Biblioteca Vaticana en el cual una miniatura representa al emperador Alejo en persona en el acto de ofrecer el códice a Cristo en el trono (fig. 4).

Para Ana Comnena, los bogomilos son sobre todo «cuerpos ajenos» a la ortodoxia, entran en la categoría general del *otro*, los *outsider*, utilizando una expresión de los historiadores anglosajones que han estudiado recientemente el fenómeno, los «que están fuera» del cuerpo de la sociedad de los romanos, que está regulada por un orden (*taxis*) terrenal, reflejo del celestial: en el vértice está el emperador, el motor (*autokrator*) del orden terrenal, imagen de Dios, el Demiurgo celestial (*pantokrator*). Es éste un concepto metahistórico, de impronta divina, que implica la salvación de todo el género humano: quien se niega a reconocer este orden, quien no está dentro de la ortodoxia, acaba por ser peligroso para la salvación de la humanidad, además de permanecer irremisiblemente fuera.

En este sentido, la descripción del aspecto externo de los herejes reafirma el juicio sobre su identidad y pone en evidencia la ideología romana oriental al respecto: quien no se viste a la moda, esto es, quien, no se adapta a un modo de vestir apropiado a según qué grupo dentro del orden jerárquico, está irremediablemente fuera. Un orden jerárquico que, en la narración de Ana, está representado por el emperador, en primer lugar, y luego el senado, el estado mayor del ejército, el santo sínodo de la Iglesia y los funcionarios de la corte, cada uno de ellos ataviado con la ropa y las insignias que corresponden a su posición. Así, si en el *proemio* de la *Alexiada*, Ana Comnena se detiene evocando la armonía, la fascinación que emanaba el estilo de su marido, el *cesar* Nicéforo Briennio, un hombre de extraordinaria belleza, y si, en el capítulo 3 del libro III, describe a su padre Alejo como un hombre excepcional, de aspecto incomparable, que irradiaba un esplendor deslumbrante, con su mirada feroz y dulce al mismo tiempo, que parecía un rayo —«en su viril figura había belleza, gracia y una altiva, inaccesible majestad» (figs. 4 y 5)—, por

el contrario, Basilio, el bogomilo, es para Ana «un viejo diabólico», para Eutimio Zigabeno, un «vicioso y abominable viejo», un «viejo bobalicón», un «hombre funesto, depósito de impiedad, abismo de perversidad, piélago ilimitado e insuperable de maldad». Incluso en lo que toca a la denuncia de vivir como «serpientes en sus guaridas», Ana recurre a una imagen típicamente negativa del imaginario ideológico-simbólico de la Antigüedad tardía y el Medievo: la serpiente que se oculta en las entrañas de la tierra, en la oscuridad, así como el dragón que se mueve en las profundidades de los abismos, símbolo del mal y de la profundidad de éste: ambos son motivos que remiten al salmo bíblico: «Caminaréis sobre áspides y víboras, aplastaréis leones y dragones» (*Salmo* 91 [90]). Justo al contrario que el águila, símbolo solar uránico de la elevación del bien hacia las esferas celestes. La imagen del águila que arranca a la serpiente de su guarida y la lleva en vuelo estrangulándola entre sus garras, simbolizando la victoria del bien sobre el mal, del orden romano contra el *caos* de los enemigos, está representada en un mosaico del pavimento del Gran Palacio de Constantinopla (siglos IV-V) (fig. 7). El mismo motivo se representaba en una estatua de bronce situada en la *spina* del Hipódromo de Constantinopla, de la que el historiador Nicetas Coniates ofrece una minuciosa descripción (Nicethae Coniathae *De signis Constantinopolitanis*), obra, según la tradición, de Apolonio de Tiana, el *magus* por excelencia, un sabio y el más destacado entre los astrónomos, que vivió en el siglo I d.C., y robada por los cruzados que saquearon la ciudad en 1204 tras la cuarta cruzada. Eutimio Zigabeno escribe que habría que extraer del «tenebroso» corazón de Basilio «como de un agujero del que se sacan varias bestias de diversas formas, las impúdicas, venenosas y multiformes doctrinas» de los bogomilos.

En efecto, los herejes son para Ana como «bestias», «lobos indomables», o mejor, son auténticos demonios, como demuestra su comportamiento demente y la forma desarticulada de moverse de Basilio ante la hoguera; justamente, escribirá el mismo Eutimio Zigabeno en la *Panoplia dogmatica*, como los herejes perderán el alma en el fuego del infierno, así deben perder su cuerpo en el fuego sobre la tierra. El tema de la bestialidad para calificar al enemigo, al odiado, es típico del estilo libresco propio de una cultura que se forma a partir de la lectura de la Biblia y que está embebida de ella. En el contexto del relato de Ana Comnena se aprecia perfectamente la alusión, por ejemplo, a *Apocalipsis* 13, 5, con la boca de la Bestia que vomita «orgullo y blafemias».

A los susurros que emiten los herejes tras los bordes de la capucha con la que ocultan su cara, el emperador se opone con la fuerza de las armas y con los argumentos y los instrumentos que proporciona la sabiduría, fruto de un largo estudio de los textos sagrados. Escribe Ana que su padre, cuya lengua era «invencible» como el brazo, quien estaba

acostumbrado a «sumergir al auditorio con argumentos, conquistando todos los corazones, [...] se dedicaba a las Sagradas Escrituras más que a ninguna otra cosa: afilaba la lengua para los encuentros con los herejes. Sólo él supo unir las armas con los argumentos: con las primeras derrotó a los bárbaros, con los argumentos sometió a los sacrílegos».

Ya hacia mediados del siglo VI, por ejemplo, Procopio de Cesarea, senador y entonces secretario de Belisario, el general de los ejércitos romanos en las guerras de Justiniano contra los persas, los vándalos en África y los godos en Italia, en su obra *Anecdota*, traducida luego al latín como *Historia secreta*, un panfleto denigratorio contra Justiniano y Teodora, acusa a la pareja imperial de instrumentalizar la violencia de las facciones del hipódromo, jovenzuelos que se entregaban a la violencia indiscriminada con la excusa de la pasión deportiva por las carreras de carros, hasta el punto de poner en peligro las instituciones mismas del Imperio, con el fin de imponer el *kaos*, de trastocar el orden —«Todo, en todos los lugares, se trastocó y desde entonces nada fue como era antes: fue tal el caos que las leyes y el equilibrio estatal se convirtieron en su perfecto contrario» (*Procopii Anecdota* VII, 7—. La «verdadera y auténtica rebelión» de los facciosos resultó evidente por su aspecto y sus ropas. No llevaban el pelo, la barba y el bigote como los romanos, sino cortados y peinados para que se asemejaran «al modo persa» o «como los Masagetas», o según una moda llamada a «la huna» (de los hunos). Su ropa era demasiado vistosa, la talla de las túnicas demasiado exagerada en la esperanza vana de enmascarar un físico grácil. Sobre todo, la suntuosidad de los ropajes era superior al rango de cada uno, signo evidente de que podían adquirirlo gracias a sus delitos (*Ibid.* VII, 8 ss.).

3. *El escenario: el Hipódromo*

El pasaje de Procopio nos conduce directamente al escenario elegido para el suplicio, un lugar en absoluto casual. El hipódromo, o circo, sobre todo cuando forma con el *palatium*, la sede del poder, un conjunto arquitectónico único, con su característica forma elíptica ampliada de notables dimensiones, constituye el lugar «fuerte» de la ciudad desde la época tardoantigua. Baste pensar en los ejemplos del inmenso hipódromo de Roma, entre las colinas del Palatino y el Aventino al abrigo de la *Domus Augustana* (fig. 8), o del de Constantinopla (fig. 9), cuya monumentalidad todavía se aprecia hoy en los enormes espacios conocidos en Roma como plaza del Circo Massimo y At-Meydan (la plaza de la Victoria) en Estambul, un espacio dedicado a los desfiles y paradas militares durante la época otomana. Desde el punto de vista arquitectónico, la presencia del hipódromo articula la *forma urbis*, sirviendo como punto de partida

y de llegada de las *viae triumphales* y como sede de espectáculos excepcionales, tales como el suplicio de los bogomilos. A nivel institucional y político, representa la continuidad y el cambio con el paso de los siglos en la relación entre los súbditos y la cima del poder. El hipódromo juega un papel fundamental en la representación del poder y en la búsqueda de consenso, que necesitaba de un lugar donde fuera posible cada vez más la mera participación del *populus* en el ceremonial imperial y cada vez menos el enfrentamiento. A nivel ideológico y simbólico, el hipódromo aparece como un mundo autónomo y perfectamente coherente, él mismo *kosmos* y *mundus*, una determinación espacial ideal materializada en la piedra de la ideología del orden trascendente de la *taxis*, la metáfora de origen militar del orden trascendente asumido por la sociedad.

Si el *palatium* aparece como un *mundus* prohibido a la vista de los súbditos, cerrado en una inaccesibilidad hecha de muros, de una compleja planimetría de edificios dentro de otros edificios, a su vez enriquecida en el interior con un complejo juego de salas, unos y otros protegidos de la vista por un ejército de guardias y de *praepositi*, donde se representa la sacralidad del poder a la vista de unos pocos elegidos de acuerdo con la posición que mantienen dentro del orden jerárquico —el palacio es «un lugar de separación y de iniciación a la divinidad del poder» (R. Teja)—, el hipódromo es un *mundus* abierto a todos los súbditos, si bien rigurosamente ordenados en las gradas según una precisa jerarquía de puestos, llamados a legitimar con su participación el poder divino. Así, si en la inaccesibilidad de las *aulae* del Palacio el *Princeps* acaba por parecer un prisionero (*clausus*) de los mecanismos de una *pompa* que Montesquieu, influenciando a Gibbon, definió como «asiática»[3], prisionero de un ceremonial que lo aleja del amor y la atención a los súbditos, convirtiéndose a la postre en rehén de funcionarios, *adulatores* y ventajistas —según una acusación recurrente—, al contrario, en el *pulvinar* o *kathisma*, la *loggia* imperial del circo, abierto a la vista de los súbditos, se encuentra como un actor dispuesto a representar el poder en una escena con todos los actores y de mayor efecto en el imaginario simbólico colectivo. Porque, incluso si podemos imaginar el alboroto, los gritos que soliviantaban a la muchedumbre multicolor que llenaba estos enormes estadios durante todo un día, excitada por la pasión desencadenada por las carreras de cuadrigas, durante los intervalos eran las personas del entorno imperial sentadas en la *loggia* central las que atraían las miradas y la atención de todos. Estos llaman inexorablemente la atención acerca del orden de la jerarquía. Así se aprecia en los relieves de la base del obelisco que Teodosio I hizo llevar

3. Montesquieu, *Grandeza y decadencia de los romanos*, Madrid, 1998, p. 197.

a Constantinopla para erigirlo en el centro de la *spina* del Hipódromo a finales del siglo IV, donde se puede ver al emperador hierático y sublime en el centro de la escena presenciando la carrera de carros, rodeado de su familia, los senadores y los *praepositi*, un auténtico manifiesto de ideología política grabado en piedra (fig. 10).

El hipódromo constituye el espacio mágico en cuyo centro se celebran los triunfos, las victorias militares sobre los pueblos vencidos, las coronaciones de los emperadores, donde se festeja el nacimiento de un heredero o se recibe a los invitados ilustres, donde se ponen en escena los suplicios para castigar a los vencidos, o a los herejes. Las mismas victorias deportivas de los aurigas se interpretan como una metáfora de la victoria eterna del Imperio y los emperadores. Cada victoria imperial celebrada es una victoria sobre el enemigo, sobre el mal, una victoria solar sobre las tinieblas del *caos*, renovando cada vez para el Imperio de los romanos la certeza de una duración eterna.

El hipódromo, el lugar de la Victoria del orden preconstituido que se renueva de forma perenne, aparece así, y no por casualidad, desde la Antigüedad tardía como el teatro del la «escenografía del castigo» (E. V. Maltese) sobre aquellos que intentan subvertir tal orden: entre los numerosos ejemplos que pueden citarse, baste recordar cómo el emperador Mauricio, entre el 582 y el 602, hizo condenar *ad bestias* en el hipódromo a un noble armenio[4]. Hacia el 640, en el centro del hipódromo de Rávena se mostró, ensartada en una lanza, *ad exemplum multorum*, la cabeza cortada de un oficial de las tropas imperiales estanciadas en Italia, el *chartularius* Mauricius, culpable de haberse rebelado a la autoridad legítima (y fallado en ello), representada en ese momento por el exarca Isaac[5], la misma suerte que siglos más tarde, en 1043, le tocó a la cabeza del general Giorgio Maniakis, héroe de la lucha contra los árabes en Sicilia, hecho capturar y ajusticiar por el emperador Constantino IX Monomakos[6]. En la segunda mitad del siglo VIII, el Hipódromo atestado de gente se convierte en la escenografía de los castigos infligidos por los emperadores iconoclastas a los iconódulos, suplicios que algunos textos de naturaleza iconódula, como la *Vita* de san Esteban el Joven y la *Crónica* de Teófanes narran transformándolos en martirio, según un código simbólico e ideológico estudiado recientemente por Auzépy[7]:

4. *Sebeos, Storia*, trad. del armenio, introd. y notas de G. Gugerotti, Verona, 1990, cap. XVIII, p. 72.

5. *Liber Pontificalis*, ed. de L. Duchesne, Paris, 1886, p. 332; ed. de Th. Mommsen (*MGH*, *Gest. Pont. Rom.*, I), Berlin, 1888, pp. 178,17-179,7.

6. Ioannis Skylitzes, *Synopsis Historiarum*, ed. de I. Thurn, Berlin, 1973, p. 428, 92-98.

7. M.-F. Auzepy, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, Aldershot, 1997; M.-F. Auzepy, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin. Le cas de la «Vie d'Étienne le Jeune»*, Aldershot, 1999, pp. 31 ss. y 258 ss.

en el año 766 muchos monjes iconódulos fueron sometidos a suplicio público en el hipódromo, arrastrados por la pista a lomos de un asno mirando hacia atrás antes de ser ajusticiados (*Theophanis Chronaca*, 420-421[8]); el mismo destino que le tocó, aún de forma más terrible si se tiene en cuenta lo minucioso de la coreografía, en el 767 al patriarca iconodulo Constantino, a quien se hizo desfilar desnudo sobre un asno tras haberle arrancado el cabello, la barba y las cejas antes de ser decapitado (*Theophanis Chronaca*, 441).

4. *La condena a la hoguera*

Pero un fuego encendido en el centro del hipódromo sigue siendo un hecho excepcional, sobre todo porque el propio emperador, antes de llegar a tal decisión, procuró evitarlo por todos los medios posibles, sin olvidar que, tras la ejecución de Basilio, decidió indultar a los otros herejes condenados, en contra de la opinión pública. No existe una voz dedicada a la práctica de la condena a la hoguera en los tres volúmenes (1991) del *Oxford Dictionary of Bizantium*, ni en el *Historical Dictionary of Bizantium* (2002), ni en el cuidado *Lexicon des Mittelalters*, publicado a partir de 1983 en más de diez volúmenes, ni del *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, en tres volúmenes, dirigido por A. Vauchez, publicado en París y, al mismo tiempo, en edición italiana en Roma y en edición inglesa en Cambridge. No conocemos miniaturas de códices fechados en esos siglos que ilustren un caso de condena al fuego, ni existe una voz en la rica *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, publicada en catorce volúmenes por el Istituto de la Enciclopedia Italiana de Roma, a partir de 1985.

En el *Código* de Justiniano (siglo VI) la muerte en la hoguera está prevista, en algunos casos, para los magos y adivinos, o para los culpables de prácticas de brujería y magia negra[9], es decir, aquellos que se mueven entre las lacras de la sociedad y que tienen relaciones con los demonios. La legislación de los siglos VIII (*Eklogé ton nomon*, la *Ecloga*, colección de leyes promulgada en el 726) y IX (*Procherios Nomos*, entre el 879 y el 886, y *Epanogogé*, en el 879 y el 886), que contempla un número de casos de condena a muerte menor que en el precedente *Corpus Iuris Civilis*, no cita la condena a la hoguera entre casi veinte casos de condena al suplicio, entre los que se cuentan cortar las manos, la lengua, el pene, la nariz y dejar a uno ciego. Después de la condena de Basilio conocemos solamente dos casos de condena a la hoguera. La primera tiene que ver

8. *The Chronicle of Theophanes Confessor*, ed. de C. Mango y R. Scott, Oxford, 1997.
9. *Codex Justinianus*, IX, VIII, 3, ed. de P. Krüger, Berlin, 1877.

todavía con algunos herejes bogomilos, condenados por el santo sínodo durante el patriarcado de Michele Oxites, entre los años 1143-1146, según el testimonio del canonista Teodoro Balsamone, que se sorprende de que el sínodo haya podido tomar tal decisión, siendo el fuego, junto con la decapitación, el envenenamiento y la lapidación considerados no como penas capitales sino inhumanas: «hemos aprendido», advierte Balsamone, «a separar a los herejes del cuerpo de los cristianos, no a castigarlos»[10]. Debemos pensar que el caso y la condena de Basilio había constituido, evidentemente, un precedente discutido. En cuanto al segundo caso, Nicetas Coniata informa de que en el 1184 Andrónico Comneno condenó a la hoguera a un miembro de su familia que había conspirado contra él, bajo la acusación de practicar la brujería: el acusado fue quemado junto con sus libros mágicos.

Sería mejor decir, entonces, acerca del «orden restituido» (A. Carile) que, una vez que ha sido amenazado, le sigue, con la victoria de la ortodoxia, la «renovación»: «Éstos fueron, así pues, el último trabajo y la última hazaña de aquellos prolongados esfuerzos y gestas del soberano, todos los cuales fueron novedosos y de una insólita audacia».

El castigo imperial, como ha demostrado Carile, cuando tiene la finalidad de restablecer y asegurar, a través de la renovación, el orden en el Imperio de los romanos, es legítimo y necesario en cuanto que entra en el plano de la salvación del género humano: el castigo imperial es un símbolo de excelencia tanto como las insignias o el traje imperial[11].

BIBLIOGRAFÍA

1. Sobre el Imperio romano oriental entre los siglos XI y XII, cf. M. J. Angold, *The Byzantine Empire 1025-1204. A Political Study*, London, ²1997; el trabajo reciente de un autor español: E. Cabrera, *Historia de Bizancio*, Barcelona, 1998, pp. 211-227. Sobre Ana Comnena, cf. G. Buckler, *Ana Comnena. A Study*, London, 1929, ²1968; R. Dalven, *Ana Comnena*, New York, 1972; Th. Gouma-Peterson (ed.), *Ana Komnene and her Times*, New York/London, 2000. Sobre los Comnenos: B. Skoulatos, *Les personnages byzantins de l'Alexiade*, Louvain, 1980. Sobre los poemas bizantinos de Cavafis, cf. P. Bádenas de la Peña, «Poemas bizantinos de Cavafis»: *Erytheia* 1 (1982), pp. 3-12.

2. La edición crítica de la *Alexiada* más reciente es: *Ana Komnene, Alexias*, ed. Ath. Gambylis y D. R. Reinsch, Berlin, 2001 (Corpus Fontium Historiae Byzantine, Series Berolinensis, 40), donde el pasaje de la condena del monje

10. G. A. Rhallis y M. Potlis, *Syndagma tôn theiôn kai ierôn kanonon* V, Athen, 1855, pp. 88-90.

11. Cf. A. Carile, «Potere e simbologia del potere nella Nuova Roma», en *Communicare e significare nell'alto Medioevo*. LII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 15-20 de abril de 2004, Spoleto, 2005.

bogomilo Basilio (XV, VIII-X.4) se encuentra en las pp. 485-493. Traducción española (sin el texto griego): *Ana Comneno. La Alexiada*, Estudio preliminar y traducción de E. Díaz Rolando, Sevilla, 1986, el pasaje se encuentra en las pp. 613-622. Existe una traducción en francés, con el texto griego (*Anne Comnène, Alexiade*, ed. B. Leib, Paris, 1945, vol. III, pp. 218-228), dos traducciones en inglés, sin el texto griego (*The Alexiad of the Princess Ana Comnena. Being the History of the Reign of the Father, Alexius I, Emperor of the Romans, 1081-1118 A.D.*, trad. de E. A. S. Dawes, London, 1929, y *The Alexiad of Ana Comnena*, trad. del griego de E. R. A. Sewter, London, 1969, pp. 496-504), dos traducciones parciales en italiano (U. Albini y E. V. Maltese [eds.], *Bisanzio nella sua letteratura*, Milano, 1984, pp. 515-524, y A. Carile, *Materiali di storia bizantina*, Bologna, 1994, pp. 473-523), y una traducción en griego moderno (*Anna Komninì, Alexias*, trad. y ed. N. Kostandopoulos, Athen, 1975).

Sobre los casos de suplicios en la legislación de los siglos VIII-IX, cf. E. Patlagean, «Byzance et le blason pénal du corps», en *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Actes de la table ronde de Rome, noviembre de 1982 (Collection de l'Ecole Française de Rome, 84), Roma, 1984, pp. 405-426. Sobre la condena de Basilio, cf. A. Rigo, «Il processo del bogomilo Basilio (1099 *ca.*): una ricostruzione»: *Orientalia Christiana Periodica* 58 (1992), pp. 185-211. Sobre el bogomilismo, cf., sobre todo, D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, 1948; M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praga, 1974; *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650-c. 1405*, ed. J. Hamilton y B. Hamilton, Manchester/New York, 1998; M. A. Bunes y F. J. Juez, *Los bogomilos de Bulgaria*, en R. Teja (ed.), *Cristianismo marginado. Rebeldes, excluidos, perseguidos*. Actas del XI Seminario sobre Historia del Monacato celebrado en Aguilar de Campóo (Palencia), 4-7 de agosto de 1997, Aguilar de Campóo/Madrid, 1998. Para el tema del *otro* en Bizancio, cf. D. C. Smythe (ed.), *Strangers to Themselves: the Byzantine Outsider.* Papers from the Thirty-second Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, marzo de 1998, Ashgate, 2000 (Society for the promotion of Byzantine Studies. Publications, 8).

3. Sobre la ideología política romano-oriental y sobre el ceremonial imperial, cf. A. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, ed. póstuma de A. Carile, Bologna, 1990; R. Teja, «Il cerimoniale imperiale», en A. Schiavone (dir.), *Storia di Roma* III. *L'età tardoantica* 1. *Crisi e trasformazioni*, Torino, 1993, pp. 613-642; trad. española: «El ceremonial en la corte del Imperio romano tardío», en R. Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, 1999, pp. 39-71; A. Carile, *Materiali di storia bizantina*, Bologna, 1994; Íd., *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna, 2000; Íd., *La sacralità rituale dei «basileis» bizantini*, en F. Cardini y M. Saltarelli (eds.), *«Per me reges regnant». La regalità sacra nell'Europa medievale*, Rimini/Siena, 2002, pp. 53-95; Íd., «Prossemica del potere: spazi e distanze nei cerimoniali di corte», en *Uomo e spazio nell'alto Medioevo*. L Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2003, pp. 589-653. Sobre los valores simbólicos del hipódromo en la ciudad bizantina: A. Carile, «Il circo-hipodromo e la città», en C. Bertelli (ed.), *La città gioiosa*, Milano, 1996, pp. 109-138; G. Vespignani, *Il circo di Constantinopla Nuova Roma*, Spoleto, 2001.

FIGURAS



Figura 1: Juan II Comneno (1118-1143) niño entre sus padres en una miniatura del llamado *Salterio Barberini*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, cód. *Barberinus gr*. 372, f. 5r.



Figura 2: El Imperio romano oriental durante el reinado de Alejo I Comneno (1087-1118) (de *Atlas histórico mundial* I. *De los orígenes a la Revolución francesa*, ed. por H. Zinder y W. Hilgemann, Madrid, 2000, p. 156).



Figura 3: Londres, British Library, cod. *Additional* 19352, f. 202r, reproducida en A. Džurova, *La miniatura bizantina. I manoscritti miniati e la loro diffusione*, Milano, 2001, tav. n. 71.



Figura 4: Alejo I Comneno ofrece al Cristo Pantokrator el códice de la *Panoplia dogmatica* de Eutimio Zigabeno (siglo XII): Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, cód. *Vat. Gr.* 666, f. 2r.



Figura 5: Alejo I Comneno en una miniatura (códice de la *Panoplia dogmática* de Eutimio Zigabeno, siglo XII, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, cód. *Vat. Gr.* 666, f. 2r.).



Figura 6: Irene Dukas en un esmalte (siglos XI-XII) traído por los venecianos tras la conquista de Constantinopla después de la cuarta cruzada (1204), y luego ensamblado en la *Pala d'Oro* de la basílica de San Marcos, Venecia (siglos XIII-XIV).



Figura 7: Estambul, Gran Palacio de los emperadores, mosaico de los animales (siglos IV-V).



Figura 8: Maqueta de Roma durante el reinado de Constantino (primera mitad del siglo IV) (Roma, Museo Civico Nazionale).

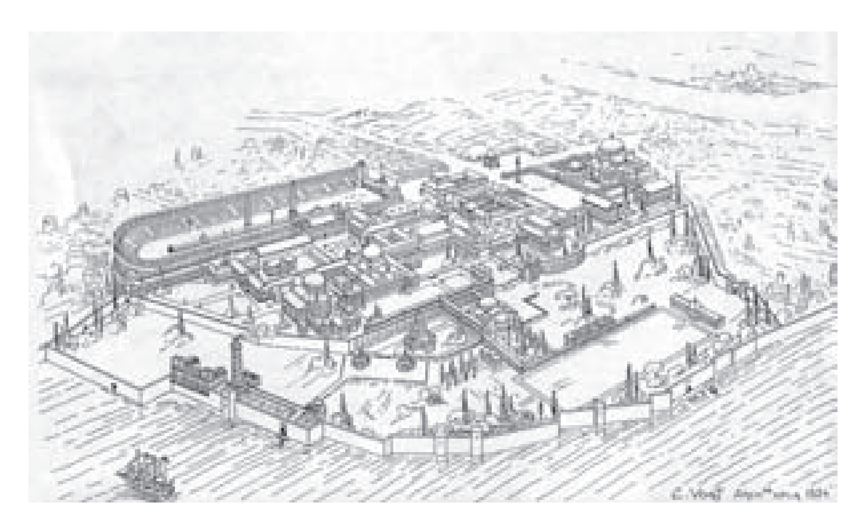


Figura 9: Reconstrucción del conjunto palaciego de Constantinopla (Gran Palacio e Hipódromo), editado por A. Vogt (1936).



Figura 10: Estambul, base del obelisco de Teodosio I (379-395), detalle: el emperador en la galería imperial.

5

PEDRO VALDO Y EL DESPERTAR LAICO EN EL MUNDO MEDIEVAL

Susana Guijarro

Pedro Valdo, también llamado Valdés, ocupa un lugar propio en la historia de las herejías medievales. Poco sabemos de su vida anterior al año 1170 en que hace público su deseo de seguir fielmente los preceptos del evangelio y dedicarse a la predicación. Nada de extraño tendría su actitud en un periodo, los siglos XI y XII, teñido de inquietud por la renovación de la Iglesia católica romana y su clero, si no fuera porque Pedro Valdo era un comerciante laico de la ciudad de Lyón. No era un hombre de Iglesia pero su manejo directo de los evangelios y cánones eclesiásticos le hizo beneficiario seguramente de la apertura de las escuelas eclesiásticas urbanas a los laicos. Aunque fuera a un nivel básico, formaría parte de la minoría de laicos *litterati* (aquellos capaces de leer, escribir y entender el latín) que comenzaron a romper el monopolio que los clérigos ejercían sobre la cultura escrita. Fue el suyo un tiempo en el que el Occidente europeo se vio inmerso en un doble proceso de crecimiento económico y renacimiento cultural. El primero desembocó en el desarrollo de una economía comercial y de las ciudades, y el segundo en un aumento del caudal de conocimientos y una multiplicación de escuelas que hizo posible el nacimiento de las primeras universidades a fines del siglo XII (París y Bolonia). Los grupos privilegiados de estos siglos, la nobleza y el alto clero, hubieron de adaptarse a las consecuencias socio-económicas y culturales de estos procesos para mantener su posición dominante. Los nobles habían conseguido consolidar sus dominios señoriales en una eficaz simbiosis con la Iglesia que hacía difícil distinguir el poder laico del poder eclesiástico. El lastre para la Iglesia comenzó a ser tan pesado que desde el mismo pontificado a mediados del siglo XI comenzó a tomar forma un proyecto de reforma que se materializa en la denominada reforma

gregoriana[1]. Se inicia así desde el corazón de la Iglesia católica un ambicioso proyecto cuyos efectos reales no se dejarán sentir en toda la cristiandad medieval hasta la segunda mitad del siglo XII[2]. Las líneas principales de dicha reforma irían encaminadas a liberar a la Iglesia de las injerencias de los poderes laicos (nombramiento de eclesiásticos, patronazgo sobre iglesias y monasterios, etc.) y a dotar a la misma de una estructura jerárquica centralizada que implicaba el reconocimiento de Roma como sede primada y del pontífice romano como máxima autoridad. Se entendía asimismo que el logro de estos fines pasaba por la reforma de la vida, costumbres y educación de un clero regular y secular que a decir de las propias autoridades eclesiásticas no estaba a la altura de las circunstancias.

El ideal de lo que debía ser el clero estuvo marcado tanto en el pontífice Gregorio VII (m. 1085) como en sus cuatro sucesores inmediatos por la cultura monástica de la cual procedían. Esta cultura abogaba por la vida en comunidad a imitación de las primeras comunidades cristianas y por una espiritualidad ascética que hacía de la búsqueda de la perfección el mayor empeño vital del monje. El cotejo de estos ideales con la realidad hace surgir voces dentro y fuera de la Iglesia que claman por una renovación institucional y espiritual. La primera se traduce en las reformas monásticas de los siglos XI y XII (cluniacenses, eremitas, cistercienses, etc.) y en la tendencia al seguimiento de una vida en común por parte del clero secular (canónigos de san Agustín y premostratenses). La segunda se traduce en la asunción de la *vita apostolica* y el Evangelio como modelos de vida. La priorización de los evangelios entre los textos sagrados y el ejemplo de los apóstoles enviados a predicar, demandaba del clero el desprendimiento de los bienes materiales, es decir, la pobreza, la castidad y la predicación de la doctrina cristiana a los fieles. Exigencias que chocaban frontalmente en el siglo XI y, aún en la primera mitad del XII, con la existencia de monasterios que poseían amplios dominios señoriales que escapaban a la jurisdicción diocesana, de obispos y abades que actuaba como señores feudales y de clérigos acusados de simonía (venta de cargos), nicolaísmo (incumplimiento del voto de castidad), de enriquecimiento y de ignorancia de la doctrina de la Iglesia. Por ello, no ha de resultar extraño que las exigencias de

1. U.-R. Blumenthal, «The beginnings of the Gregorian Reform», en G. Ficht Lytle (ed.), *Reform and Authority in the Medieval Church*, Washington D.C., 1981.

2. Sobre la repercusión de la reforma gregoriana en los reinos hispanos, puede verse A. García y García, «Reforma gregoriana e idea de la *militia sancti Petri* en los reinos ibéricos», en *La reforma gregoriana e l'Europa* (Studi Gregoriani, vol. 13), Roma, 1989, pp. 241-262; y J. C. Vizuete Mendoza, «La reforma gregoriana en Castilla a través de las disposiciones conciliares», en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*. Actas del II Congreso Internacional de Estudios visigótico-mozárabes, Toledo, 1988, pp. 321-335.

reforma partiesen del mismo pontificado e intentasen canalizar un descontento que se manifestaba tanto en los clérigos como en los laicos. Sin embargo, la reforma gregoriana creó unas expectativas entre el bajo clero y los laicos con respecto a su papel en la estructura y funcionamiento de la institución que no se cumplieron a largo plazo.

1. *La sutil línea que separa a reformadores y herejes en los siglos* XI *y* XII

Algunos testimonios aislados del siglo XI nos descubren a monjes, clérigos, campesinos, burgueses y grupos sociales urbanos inferiores que protagonizan brotes percibidos por las autoridades eclesiásticas como hostiles a la Iglesia y, por tanto, caracterizados como heréticos. No siempre responden a miembros de los grupos sociales inferiores de la sociedad que canalizan su descontento ante los abusos señoriales y la desigualdad social a través de esta vía. Pueden también encontrarse aliados con nobles o burgueses en el medio urbano por intereses políticos. Un buen ejemplo de brotes heréticos en el mundo urbano es el movimiento laico de la Pataria milanesa que se produce en un contexto político en el que se superponen las luchas políticas entre el papa y el emperador germano por el control del norte de Italia y el desarrollo de los gobiernos comunales en sus ciudades. A ello se unió la cruzada emprendida por la reforma gregoriana contra el clero simoniaco de las ciudades que alimentó la hostilidad popular contra el alto clero. El detonante del movimiento de los patarinos fue la predicación del diácono Arialdo contra el clero indigno de la ciudad, provocando una agitación que se prolonga desde 1057 a 1075 y se extiende a otras ciudades (Brescia, Cremona y Piacenza). En el mismo participaron laicos y bajo clero que se enfrentaron a la nobleza y al alto clero[3].

Por entonces, la Iglesia, aún descentralizada y muy dependiente de la estructura episcopal, no responde de manera uniforme a estos brotes heréticos. En Francia, cerca de Chalons-sur-Marne un campesino llamado Leutardo hacia el año 1000 predica la negativa a pagar los diezmos a la Iglesia y propone una lectura selectiva de los libros proféticos de la Biblia. En Orleáns en 1022 un grupo compuesto por monjas, canónigos, nobles y mujeres seglares protagonizaron un episodio herético que compartía ideas con los documentados en Arras (hacia 1025) y en el norte de Italia en el castillo de Monforte (Milán). Unos, como ocurrió con el grupo de Orleáns y Monforte, fueron drásticamente eliminados con la pena de muerte. Otros, como el grupo de Arras, escaparon a la hoguera

3. G. Miccoli, «Per la storia de la Pataria milanesa», en O. Capitani (ed.), *Medievo ereticale*, Bologna, 1977.

a cambio de sumisión a la autoridad diocesana. Estos grupos, como otros documentados en la Lorena y en el Perigord francés, son descritos por los cronistas eclesiásticos de la época como propagadores de enseñanzas dualistas o maniqueas por su rigorismo y rechazo de todo lo material que conlleva la negación del matrimonio y de todo tipo de relación sexual, de modo paralelo a la negación de la maternidad y virginidad de María. Asimismo, su defensa de la salvación ligada a la práctica moral y a la responsabilidad individual conllevaba el rechazo de los sacramentos, del orden episcopal y, en los casos más extremos, de la estructura eclesiástica. Ninguno de estos grupos perduró, quizás porque no supieron dotar a sus creencias de un aparato lógico que las explicase[4]. Ciertamente, surgen en un contexto socio-económico de reivindicaciones antiseñoriales dirigidas especialmente a los señores eclesiásticos frente a cuyo materialismo oponen la pureza y el rigorismo. Se considera que el sesgo dualista de sus creencias provendría de la herejía búlgara de los bogomilos[5]. El nombre de la misma se debe al clérigo búlgaro Basilio de Bogomilo quien habría dado cuerpo a las ideas de origen dualista que prendieron en los campesinos de la Bulgaria dominada por los conquistadores bizantinos. Estas ideas, a su vez, coincidían en gran parte con las de la herejía de los paulicianos, originada en los primeros siglos del cristianismo y difundida más tarde por el Imperio bizantino. Si para los paulicianos la creación del mundo es fruto del enfrentamiento entre dos potencias sobrenaturales (Dios y un ser maligno), los bogomilos irán más allá haciendo del diablo (un ángel caído) el creador del mundo material y a Dios el creador del mundo invisible. La consecuencia de este dualismo radical será la negación de todo lo procedente de la materia y la carne (relaciones sexuales, abstinencia de comer carne, etc.) y la huida del mundo en una suerte de ascetismo que encontraremos también en la herejía de los cátaros o albiguenses en el siglo XII[6]. Si bien la tendencia ascética y el desprecio del mundo es igualmente perceptible dentro de la Iglesia en los movimientos eremíticos y en nuevas órdenes monásticas (cartujos y cistercienses).

Conviene no olvidar que el deseo de pureza y renovación que animaba estos grupos estuvo también presente en movimientos de la época como el de la «Paz de Dios» en Aquitania, imbuido a su vez de las

4. M. Lambert, *Medieval Heresy. Popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, ²1992, pp. 10-32.

5. M. Lambort, *Medieval Heresy. Popular movements from Bogomil to Hus*, London, 1977, pp. 12-18.

6. M. A. Bunes Ibarra y F. J. Juez, «Los bogomilos de Bulgaria», en R. Teja (ed.), *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos* I. *De los orígenes al año 1000*. Actas del XI Seminario sobre Historia del monacato, Aguilar de Campóo, 1997, Madrid, 1998.

creencias milenaristas. Las creencias escatológicas que desde el siglo VIII había determinado el fin del mundo en los comienzos del siglo IX y la consiguiente segunda venida de Cristo al mundo anunciada en el libro bíblico del *Apocalipsis* se revitalizaron con la llegada del año mil. En el sur de Francia la debilidad del poder real y la ruptura de las estructuras de autoridad heredadas del Imperio carolingio, facilitaron las guerras privadas entre *milites* o caballeros de la nobleza. El «movimiento de la Paz de Dios» ofrecía paz y orden. Apoyado por los monjes cluniacenses, se constituyó como una alianza entre el pueblo y la Iglesia frente a los abusos cometidos por estos *milites*[7]. La liturgia desarrollada por los cluniacenses fomentaba la participación de los fieles pero en su apoyo al «movimiento de la Paz de Dios» se esconde también la defensa de sus propiedades frente a la injerencia de los poderes laicos[8].

La delgada línea que separaba en muchos casos a reformadores y heréticos se romperá en el siglo XII cuando la Iglesia limite las expectativas que los laicos habían adquirido con la reforma gregoriana y las posturas de algunos reformadores y heréticos se radicalicen haciendo imposible la reconciliación.

El siglo XII se inicia con la presencia de agresivos reformadores que desean cambios en la Iglesia, de numerosos predicadores itinerantes que quieren abrazar la pobreza y el modo de vida de los apóstoles que ofrecen los evangelios y las epístolas de san Pablo. La deriva que tomase la actividad de estos predicadores dependía, en gran medida, de la personalidad de los mismos. Esta actividad no se reducía ya a transmitir sus ideales y propuestas a un círculo sino de hacerlas públicas a través de la predicación. Aunque la orientación primera de la reforma gregoriana proporcionaba a todos los hombres, clérigos y laicos, un canal ortodoxo de participación en la renovación de la Iglesia, con el tiempo la separación entre unos y otros se fue ampliando. Ya en Bernardo de Claraval (1090-1153) podemos advertir la actitud de desconfianza ante los laicos para ocuparse de problemas religiosos. No en vano, él mismo supo advertir los cambios de sensibilidad en la piedad popular y propuso nuevas vías de expresión de la misma: el culto a la Virgen María, la protección de los ángeles, la reivindicación del milagro como acto de reafirmación de la razón de la Iglesia, etc.[9].

7. Una síntesis sobre el significado del milenarismo medieval puede verse en V. A. Álvarez Palenzuela, «Milenarismo y milenaristas en la Edad Media: una perspectiva general», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*, IX Semana de Estudios Medievales, Logroño, 1999, pp. 11-31.

8. T. Head y R. Landes (eds.), *The Peace of God: Religious Responses to Social Turmoil in France around the Year 1000*, Ithaca, 1992.

9. R. Manselli, *Il secolo XII: religione populare e eresia*, Roma, 1983.

No es casualidad que los testimonios de predicadores que trasgredieron la ortodoxia se produzcan en una geografía específica preferentemente, la del sur de Francia y la de la Italia centro-septentrional. En el sur de Francia el desarrollo de las ciudades y el proceso de formación de los gobiernos comunales de las mismas contribuyeron al surgimiento de relaciones sociales basadas en el contrato o acuerdo y no en los lazos verticales propios del sistema feudal. A su vez la reforma gregoriana había contribuido a que las antiguas familias condales y vizcondales perdieran su viejo control sobre obispados y abadías. Especialmente en el Languedoc, el gobierno de las ciudades, basándose en el antiguo derecho languedociano, se construye a partir del acuerdo de dos señores (*conseignerie*) o de la elección entre algunas familias. Es una sociedad de contrato en la que los habitantes de la ciudad se comprometen colectivamente en la defensa de la misma. Una sociedad capaz de concebir acuerdos y contratos, es decir, más individualizada y dotada para la crítica social que se manifiesta a través de valores evangélicos[10]. Éste es el contexto sociopolítico donde calan con mayor profundidad la herejía de los cátaros y la de los seguidores de Pedro Valdo. Por sus tierras se movieron también algunos predicadores eclesiásticos que, inflamados por el deseo de renovación que había inducido la reforma gregoriana, terminaron por radicalizar sus discursos ante la hostilidad de las autoridades eclesiásticas a los mismos. Algunas noticias aisladas procedentes del oeste de Francia, hablan de clérigos como Robert de Abrissel, que abandonó la vida canonical en la catedral de Rennes, y de Vitalis de Savigny, que dejó su puesto de capellán de un noble; y de monjes como Bernard de Tiron, que dejó su comunidad y se convirtió en eremita. Todos ellos abandonan la vida convencional de la Iglesia y apuestan por la pobreza y por la predicación itinerante[11]. Más radicales fueron los casos del monje Henri y del clérigo Pedro Bruis. El monje Henri comenzó denunciando los excesos del clero en Toulouse y Burdeos y, siendo condenado en 1135, endureció su discurso, negando la validez de los sacramentos y el papel mediador del clero como dispensador de la gracia divina a favor de la responsabilidad individual. Se ha visto en su trayectoria la influencia de Pedro de Bruis (m. *ca.* 1140), líder de los llamados petrobrusianos que desde los Alpes descendió a Narbona, Toulouse y Gascuña para predicar una doctrina radical en la que se observan ciertos paralelismos con los bogomilos anteriormente mencionados: rechazo de la autoridad, de los sacramentos, de todo fruto de la relación sexual, negación del Antiguo Testamento y defensa de una lectura literal de los evangelios. El mismo rechazo a la autoridad eclesiás-

10. A. Cazenave, «Hérésie et société»: *Heresis*, *Mouvements dissidents et novateurs* 13-14 (1989), pp. 139-161.
11. M. Lambert, *Medieval Heresy*, cit., pp. 40-43.

tica y a los sacramentos caracteriza al predicador de Amberes, llamado Tanquelin, cuya actividad encontró una buena acogida entre los grupos sociales inferiores de las dinámicas ciudades comerciales de Flandes[12].

Las ciudades del norte y centro de Italia demostraron ser lugares fértiles para la heterodoxia[13]. En el siglo XII la organización política feudal había sido sustituida por centros de vida política, la *città* o *communa*. Aunque los territorios del norte de Italia fueron objeto de una constante pugna entre el emperador germano y los pontífices romanos que reclamaban el control político sobre los mismos, los dirigentes de las comunas italianas eran elegidos por sus propios ciudadanos. El movimiento comunal que había llevado a la formación los gobiernos comunales fomentó la participación de los ciudadanos en la vida política, socio-económica, militar y religiosa de estas ciudades. En medio del movimiento comunal y las luchas entre los partidos que apoyan al emperador y los que apoyan al papa, no es extraño que las reivindicaciones sociales y políticas se confundan con las propuestas religiosas heterodoxas[14]. Podría decirse que los gobiernos comunales se apropiaron de valores propios de la vida religiosa para legitimarse y lograr la convivencia ciudadana en paz.

La misma pastoral de la Iglesia propiciaba una especie de religiosidad cívica donde el empeño civil y el empeño religioso se unen. Los tratados antiheréticos italianos dan fe de una gran diversidad de movimientos que exceden los márgenes de la Iglesia (al menos quince nombres), además de los cátaros y valdenses. No faltan laicos como el jurista Hugo Speroni que a finales del siglo XII en Piacenza hizo una propuesta sobre la vida cristiana defendiendo que la comunicación con Dios debía realizarse desde el interior de cada persona sobre la base de la gracia divina y que la perfección no dependía de las buenas obras sino del respeto a la Ley divina[15]. Pero la personalidad más sobresaliente fue el canónigo Arnaldo de Brescia (m. 1155) quien, apoyándose en el movimiento comunal de su

12. El abad de Cluny, Pedro el Venerable, escribió, *ca.* 1139-1140, un tratado contra los seguidores de Pedro de Bruis en el que presenta como errores las proposiciones de éstos, afirmando que los cristianos no necesitan lugares sagrados para orar porque cuando Dios es llamado escucha en cualquier lugar; tampoco las sagradas cruces como signos del instrumento que sirvió para torturar a Cristo. Asimismo, niegan el sacramento de la eucaristía y los sufragios por los muertos, cf. Pedro el Venerable, *Tractatus contra Petrobrusianos*, ed. de J. Fearns, *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, X, 1968, pp. 3-6.

13. E. Dupré-Theisider, «Gli eretici nel mondo comunale italiano»: *Bolettino della Società di Studi Valdesi* 73 (1973), pp. 3-33.

14. C. Violante, «Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du 11e au 13e siècles», en *Hérésies et sociétés dans l'Europe pre-industrielle, 11e-18e siècles*. Colloque de Royaumont, Paris, 1968, pp. 171-197.

15. G. G. Merlo, «Religiosità e cultura religiosa dei laici nel secolo XII», en *L'Europa dei secoli XI e XII. Fra novitá e tradizione: sviluppi di una cultura*. Atti della decima Settimana internazionale di Studio (Mendola, 25-29 de agosto de 1986), Milano, 1989, p. 214.

ciudad, predicó en contra de los clérigos indignos y de una reforma que devolviese a la Iglesia su austeridad primitiva. Condenado y ajusticiado por el emperador Federico I, la secta a la que dieron lugar sus seguidores no perduró, pero su anticlericalismo pervivió en otras herejías[16]. Una historia y un fin muy diferentes al del canónigo hispano Domingo de Guzmán (m. 1221) quien abandonó su cabildo de Burgo de Osma (Soria) para dedicarse a la predicación itinerante. Consiguió el beneplácito oficial de la Iglesia para instaurar por primera vez una orden religiosa de predicadores y mendicantes que conjugara de manera eficaz la vida apostólica en comunidad con la predicación itinerante en la pobreza, sintetizando así las dos grandes tradiciones apostólicas (Vicaire, 1989).

Ninguno de los brotes heréticos hasta ahora referidos se alejó tanto del umbral de la ortodoxia católico-romana como los cátaros. Las primeras noticias de la herejía cátara se producen en la década de los años cuarenta del siglo XII, y en dos décadas se habría difundido desde la zona del Rin a los Pirineos y norte de Italia. Lo que en principio fue un movimiento de defensa de una moral apostólica rigurosa, ascética y de una visión dualista del mundo, desembocó en una Iglesia alternativa a la Iglesia católica romana. Su ofrecimiento de una espiritualidad que liberaba al cristiano de la angustia de la condenación, pues todas las almas podían ser salvadas en base a la bondad natural del ser humano, atrajo tanto a la nobleza rural y campesinado como a sectores urbanos[17].

2. *Pedro Valdo o Valdés (m.* ca. *1205-1206)*

Las huellas del catarismo conviven en el tiempo y el espacio con las del movimiento valdense que se difunde desde el Languedoc en el sur de Francia hasta el norte de Italia entre los siglos XII y XIII. Posteriormente, en los siglos XIV y XV alcanzará también el sur de Italia y las áreas germanas. Su iniciador, Pedro Valdo, como ya dijimos, era un comerciante de Lyon. Su generación conoció, según sermones y textos literarios de la época, al menos dos crisis agrarias y hambrunas (entre 1144 y 1147 y entre 1194 y 1199). A pesar de ello, la región del Languedoc contó en el siglo XII con numerosas villas y un artesanado vinculado a la agricultura y a la industria de paños[18]. Muchas de ellas fueron lugar de paso para los

16. A. Furgoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Torino, 1981; M. Pegrari y O. Capitani, *Arnaldo da Brescia e il suo tempo*, Brescia, 1991.

17. E. Dupré-Theisider, «Le catharisme languedocien et à l'Italie»: *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968), pp. 299-316.

18. M. Mollat, «Le problème de la pauvreté au XII[e] siècle»: *Vaudois languedociens et pauvres catholiques*, *Cahiers de Fanjeaux* 2 (1967), pp. 23-47.

mercaderes que desde Flandes, ciudades germanas, Borgoña y Provenza comerciaban con el norte y centro de Italia. Pedro Valdo era, por tanto, un laico acomodado de la burguesía de Lyon. Una ciudad cuyo gobierno se disputaban los condes de Lyon, el arzobispo de la misma y el emperador germano. Aunque la división de poderes en la ciudad se zanjó con un acuerdo entre los mismos en 1173, éste no debió satisfacer a la burguesía de la ciudad entre la que se hallaría Pedro Valdo y tampoco a la multitud de indigentes que iba creciendo de día en día. En la *Crónica* anónima de Laon (*ca.* 1220) se relata que Pedro Valdo sufrió un proceso de conversión cuyo detonante habría sido el relato sobre la vida de san Alexis[19] que escuchó a uno de los muchos menestrales vagabundos que pululaban por la ciudad ejerciendo de predicadores[20], si bien el inquisidor de Passau en su *Liber contra Waldenses* (*ca.* 1260-1270) dice que la muerte súbita de un amigo próximo habría convulsionado su vida[21]. Lo cierto es que tras su conversión, hacia 1170, Pedro Valdo deja a su mujer y a sus dos hijas, entre las cuales y los pobres reparte sus bienes, siguiendo la llamada del sermón de la montaña (*Mateo* 6, 24). Pronto cuenta con bastantes seguidores receptivos a su mensaje de libre predicación del Evangelio por laicos a imitación de los apóstoles que también lo fueron. Se constituyen en una fraternidad que lee en común la Biblia, practican la confesión mutua y la predicación. Nada hace pensar que existiese en ellos un deseo de contestación a todo el edificio de la Iglesia romana y su magisterio, sino más bien de purificarla mediante la predicación, la penitencia y las buenas obras. El interés por acceder a la lectura de la Biblia entre los laicos queda plasmado en los testimonios sobre traducciones de la misma a la lengua vernácula anteriores a las que mandó hacer Pedro Valdo[22]. Sin duda, como era propio en su oficio, poseía algunos rudimentos del latín y la cultura eclesiástica que habría adquirido en sus escuelas. Esto fue suficiente para que se afanase en leer y memorizar textos bíblicos haciendo así posible que una predicación basada en la

19. El relato de la conversión de san Alexis o san Alejo puede verse en Jacobo de Vorágine, *La leyenda dorada*, vol. 1, ed. de fray J. M. Macías, Madrid, 1987, pp. 379-382.

20. *Anonymi Laudunensis*, *Chronicon universale*, A. Cartellieri, reimpr. por W. Stechele, Leipzig/Paris, 1909, cf. G. G. Merlo, *Identità valdesi nella storia e nella storiografia, Valdesi e valdismi medievali* II, Torino, 1991, p. 72.

21. Anónimo de Passau, *Liber contra Waldenses* (*ca.* 1266-1270), ed. de A. Patschovsky y K. V. Selge, *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloh, 1973; cf. J. Gonnet, «La figure et l'œuvre de Vaudés dans la tradition historique et selon les dernières recherches»: *Vaudois languedociens et pauvres catholiques*, *Cahiers de Fanjeaux* 2 (1967), p. 97.

22. El acercamiento al libro de los valdenses se basó fundamentalmente para los fieles en una cultura biblista. Cf. A. Patschovsky, «The literacy of Waldensianism from Valdés to c. 1400», en P. Biller y A. Hudson (eds.), *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge, 1994, pp. 112-136.

lectura de lo escrito se convirtiese en comunicación oral. No mucho más se sabe de los inicios del movimiento valdense al que diera lugar este comerciante de Lyon. Pero debía ser un movimiento bastante nutrido y activo en su predicación. Aunque hubiese en su seno burgueses, algún clérigo y simpatizantes de la nobleza, la mayoría de sus componentes por entonces eran trabajadores manuales desarraigados de las ciudades y campesinos. Como ocurrió con otros brotes heréticos ya comentados, la Iglesia romana no desarrolló una estrategia sólida de defensa contra los mismos hasta las tres últimas décadas del siglo XII. Y ello a pesar de la desconfianza ante los predicadores itinerantes y de vida ejemplar cuya presencia iba en aumento.

Pedro Valdo debió alimentar esta desconfianza ante las autoridades eclesiásticas de Lyon con su crítica al clero indigno de la misión que le había sido asignada. En 1179 viajará a Roma para asistir al tercer concilio de Letrán. Allí, el monje Walter Map, delegado del rey Enrique II de Inglaterra en el concilio, relata en su *De nugiis curialium* que los valdenses junto a su líder presentaron al papa Alejandro III traducciones a la lengua franco-provenzal de los evangelios, el salterio y partes del Antiguo Testamento con el objeto de obtener licencia pontificia para predicar:

> En el concilio convocado por Alejandro III vi unos hombres simples e iletrados llamados los valdenses por su líder Valdés que era un ciudadano de Lyon en la zona del Rhone. Presentaron al Papa un libro escrito en lengua franca que contenía el texto y las glosas de los salmos y otros libros de ambos testamentos. Le urgieron a autorizarles a predicar porque se veían a sí mismos como personas expertas, aun cuando no eran nada sino charlatanes[23].

3. *La «herejía» de Pedro Valdo*

El papa Alejandro III (1159-1181) había logrado tomar las riendas de la cristiandad después de un cisma que había roto la unidad del pontificado romano durante casi veinte años (1159-1177), provocado por la pugna para designar un pontífice afín entre los partidarios del emperador germano Federico Barbaroja y los partidarios romanos[24]. Uno

23. Walter Map, *De nugiis curialium*, LXXXI, ed. de Montague R. James (Anecdota oxoniensi, medieval and modern series, XIV), Oxford, 1914, trad. al inglés de W. L. Wakefield y A. P. Evans, *Heresies in the Middle Ages*, New York, 1991, p. 203.

24. En la segunda mitad del siglo XII y durante veinte años (1159-1177) la falta de unidad romana provocada por la escisión del Sacro Colegio entre el clan alemán partidario de Federico I y el clan romano partidario de Adriano IV llevó al cisma en 1159

de sus principales empeños sería hacer frente a los movimientos heterodoxos que había alcanzado ya una gran difusión en el sur de Francia. Por ello, en el concilio ecuménico de Letrán (1179), a la vez que propuso la reforma de la formación del clero y sus costumbres, convocó a los cátaros, valdenses y a otros movimientos para reconducirlos al seno de la Iglesia. Por otra parte, Alejandro III dio curso a la iniciativa del conde de Toulouse, Raimundo V, de iniciar una cruzada contra los movimientos heréticos en el Languedoc. Puede decirse que con ello la idea de cruzada contra los heréticos entró en el derecho canónico. En el concilio lateranense, según describe el monje inglés Walter Map, él mismo presidió una comisión que se encargó de interrogarles sobre algunas cuestiones teológicas, declarándolos como ignorantes. Pedro Valdo intentó que el papa reconociese el modo de vida que él proponía para los laicos. El papa lo aceptó poniendo la condición de que tuviesen la autorización de las autoridades eclesiásticas diocesanas para predicar. Otros grupos heréticos (específicamente nombrados) entre los convocados fueron excomulgados y se les prohibió la predicación. No está claro si los valdenses entrarían dentro de los que se denomina de forma genérica, otros grupos. A su regreso de Roma debieron obedecer este mandato por algún tiempo pero después renovaron libremente su actividad predicadora.

En 1180 Pedro Valdo fue conminado por las autoridades eclesiásticas de su ciudad a hacer profesión de fe, concretando cuáles eran sus principios y los de sus seguidores. Para la jerarquía eclesiástica era una medida profiláctica para evitar que se contaminaran de ideas anticlericales otros grupos heréticos. Sin embargo, sólo dos años más tarde el arzobispo de Lyon prohibió a los valdenses predicar en su jurisdicción[25]. Éstos fueron los comienzos de una persecución sistemática contra ellos y de la formación de diversas facciones dentro del movimiento. Se cree que cuando Pedro Valdo viajó a Roma para asistir al tercer concilio de Letrán (1179) debió predicar y hacer discípulos en las ciudades del norte de Italia. Éste sería el origen de la facción italiana de los valdenses denominados «Pobres lombardos» frente a la facción franca denominada «Pobres de Lyón o ultramontanos». La ruptura definitiva con las autoridades eclesiásticas se produce en 1184 cuando los valdenses fueron convocados al sínodo de Verona y culmina con su excomulgación por el papa Lucio III (1181-1185) en la bula *Ad*

cuando este último muere. Alejandro III logrará poner fin al cisma en 1177 cuando toma las riendas de la cristiandad. *Vid.* Ch. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin et au début du* XIII[e] *siècle*, Louvain/Paris, 1969, p. 12.

25. A. Dondaine, «Aux origines de valdéisme: une profession de foi de Valdés»: *Archivium Fratum Praedicatorum* 16 (1946), pp. 231-232.

abolendam. La promulgación de esta bula supuso, además, la organización institucional de la Inquisición en las diócesis del Languedoc y el establecimiento de medidas de control de la herejía dirigidas por los obispos (visitas parroquiales, juramentos, etc.)[26]. Los dos últimos decenios del siglo XII fueron de crisis latente para los valdenses, surgiendo diversas tendencias que conducirán a los cismas que se producirán entre 1205 y 1210. En el norte de Italia coexistían diversos grupos de base evangélica en este período. Es posible que los «Pobres lombardos» tuviesen un desarrollo embrionario antes de unirse a los valdenses francos que se remontaría al mencionado viaje de Pedro Valdo a Roma en 1179. Es evidente que la facción italiana desarrolló su propia interpretación del valdismo, lo que les condujo a la escisión del grupo franco de los «Pobres de Lyón» en 1205 bajo el liderazgo de Juan de Ronco. Mientras que los «Pobres de Lyon» no plantearon una ruptura definitiva con la Iglesia romana y defendían la observancia rigurosa de la pobreza, los «Pobres lombardos» adaptaron sus reivindicaciones a la organización política comunal de las ciudades italianas y al tejido social de que se componían, trabajadores artesanos en su mayoría. No terminaron aquí las divisiones internas porque entre 1207 y 1210 se produjo una nueva escisión dentro de los valdenses italianos. El grupo de los denominados «Pobres católicos» y el grupo de los denominados «Pobres reconciliados» se separaron en 1208 y 1210 respectivamente de los «Pobres lombardos». El grupo de los «Pobres católicos» estaba liderando por un discípulo de Pedro Valdo, Durand de Osca, y se difundió por el Languedoc y Cataluña, además del norte de Italia. El grupo de los «Pobres reconciliados» estaba liderado por Bernard Prim. Ambos terminaron por reconciliarse con la Iglesia. Los «Pobres católicos» formarían comunidades regidas por reglas canónicas y los «pobres reconciliados», menos valorados por la Iglesia, acabarían en el siglo XIII por fundirse con los dominicos y eremitas de San Agustín[27].

4. *Los seguidores de Pedro Valdo*

¿Cuáles fueron los principios comunes y diferencias de estos grupos de valdenses francos e italianos en relación con los planteamientos de Pedro Valdo? Hemos de acudir a la profesión de fe que Pedro Valdo hizo en 1180 en un sínodo regional de Lyon, así como a las de Durand de Osca y Bernardo Prim, líderes del grupo de los «Pobres católicos» y los

26. G. G. Merlo, «Le mouvement vaudois des origines à la fin du XIIIe siècle», en G. Audisio (ed.), *Les vaudois des origines à leur fin (XIIe-XVIe siècles)*, Torino, 1990, pp. 21-25.
27. J. Gonnet y A. Molnar, *Les vaudois au Moyen Âge*, Torino, 1974, pp. 87-121.

«Pobres reconciliados», respectivamente, para responder a esta pregunta. Pedro Valdo establecía en su declaración de 1180 los siete artículos de la fe: 1.º existe un Dios en la Trinidad de la persona y unidad de la esencia; 2.º Dios es creador de todo; 3.º Dios dio a Moisés su ley en el monte Sinaí; 4.º Dios envió a su hijo y se encarnó en la virgen María; 5.º Cristo se representa en la Iglesia inmaculada; 6.º resurrección de la carne en el final de los tiempos y 7.º Cristo vendrá a juzgar a vivos y muertos[28]. Ni siquiera las autoridades eclesiásticas que escucharon la declaración de estas creencias como artículos de fe podían hallar contradicción alguna con los artículos de la fe de la Iglesia oficial. Lo mismo puede decirse de los diez mandamientos, el credo y los siete sacramentos. Con respecto a los sacramentos, los valdenses primarán alguno de ellos. En el bautismo lo que preocupaba a los valdenses era el responsable de la administración del mismo y consideraban legítima la imposición a los fieles de un compromiso de seguimiento de Cristo. En las primeras décadas del movimiento fue frecuente también el sacramento de la confesión entre laicos, a falta de un clérigo. En realidad, los valdenses practicarían fundamentalmente tres sacramentos tras su organización como iglesia a partir del siglo XIV: la ordenación, la eucaristía y la penitencia. Los cultos valdenses eran sencillos. Se celebraban con los ministros itinerantes al aire libre y al atardecer. Un ministro introducía la predicación que partía de un pasaje del evangelio o de las epístolas[29].

Si los artículos de la fe profesados por Pedro Valdo y la aceptación de los sacramentos, aún con prácticas propias en un desarrollo posterior, no resultaban problemáticos para la autoridad eclesiástica, la interpretación que los valdenses harán de tres ideas clave de origen evangélico constituyó el verdadero meollo de la discusión. Los tres ejes vertebrales de la interpretación valdense del cristianismo serán: la vida apostólica, la predicación y la pobreza. Los mismos, por otra parte, que habían inquietado a eclesiásticos y pensadores del siglo XII[30].

La interpretación del modelo de vida que encerraba la expresión *vita apostolica* disponía en el siglo XII de dos tradiciones. Una de ellas, ligada a la jerarquía, hunde sus raíces en el siglo II y hace a los obispos sucesores de los apóstoles. La otra que denominaríamos monástica identifica la vida apostólica con el modelo de la primitiva comunidad

28. «Profesión de fe de Pedro Valdo», en A. Molnar, *Storia dei Valdesi*, Torino, 1974, Apéndice I.

29. R. Cegna, *Fede ed etica valdense nel quattrocento. Il «Libro expositivo» e il «Tesoro e luce della Fede»*, Torino, 1982, pp. 7-15.

30. La idea de la *vita apostolica* alimentó gran parte de los movimientos religiosos del siglo XII. *Vid*. sobre el tema, H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel medioevo* [1935], Bologna, 1980, y M. H. Vicaire, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants (IVe-XIIIe siècles)*, Paris, 1963.

cristiana de Jerusalén y se remonta a los siglos IV y V. Una interpretación novedosa se fue gestando a lo largo del siglo XI en el contexto de las órdenes de canónigos regulares, aquella que ligaba el ministerio sacerdotal a la vida en comunidad y a la predicación[31]. Pedro Valdo que, como dijimos, había recibido una cierta instrucción en la escuela de la catedral de Lyon, donde habitaba una comunidad de canónigos regulares, conocía bien esta concepción dinámica de la vida apostólica. Sin embargo, el énfasis puesto en la predicación orientada a la conversión de los oyentes, implicaba para Pedro Valdo una figura de predicador liberado de toda preocupación material y de vida ejemplar. Es un predicador que no ha de estar sujeto a la vida en comunidad sino gozar de libertad para el desplazamiento. El perfil de predicador valdense se acercaría, por tanto, más a la rica tradición de eremitas que en el sur de Francia conciliaban la predicación con la pobreza. En principio, los valdenses no rechazaban la obediencia al obispo diocesano pero ésta tenía como límite el propio precepto evangélico de obedecer a Dios antes que a los hombres. La predicación pública y la libertad de movimiento fueron factores determinantes en el movimiento valdense. De hecho, cuando los «Pobres católicos» italianos se escindieron de sus hermanos francos, perdieron su dinamismo misionero al imponérseles el control del episcopado y el ingreso en una orden canónicamente establecida. Y cuando a partir del siglo XIII la persecución provocó el debilitamiento de la predicación pública, los predicadores itinerantes se convirtieron más bien en directores de almas durante la Baja Edad Media.

Más difícil es situar al movimiento valdense con respecto al concepto de pobreza. Es bien cierto que el siglo de Pedro Valdo asistió a una renovación de los conceptos de pobreza voluntaria e involuntaria. Si en los siglos altomedievales anteriores la visión monástica de la pobreza convertía a la misma en un medio de ascesis personal para alcanzar la perfección, no ocurre lo mismo en el siglo XII. Una centuria en la cual el desarrollo de la economía comercial y de las ciudades favoreció el aumento de pobres y desarraigados. Una centuria que vio proliferar las escuelas, nacer las confraternidades y los gobiernos comunales[32]. En definitiva, un sentido de la colectividad que demandaba nuevas respuestas. La pobreza voluntaria, tal y como la entendieron los valdenses y otros movimientos pauperísticos de la época, pasaba a convertirse en un medio de evangelización. Por otra parte, el final del siglo XII culminó

31. K. V. Selge, «Discussions sur l'apostolicité entre vaudois, catholiques et cathares»: *Vaudois languedociens et pauvres catholiques*, *Cahiers de Fanjeaux* 2 (1967), pp. 143-194.

32. L. K. Little, *Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa medieval*, Madrid, 1983.

la tendencia a sublimar la figura del pobre por asimilación a la persona de Jesucristo. El derecho canónico que nace también en este siglo como disciplina tratará de conciliar racionalmente las exigencias de la justicia y de la caridad[33]. En consecuencia, la limosna deja de ser un acto personal de reparación penitencial para convertirse en la justa compensación de algo que le es negado al pobre.

¿Puede calificarse el movimiento valdense de pauperístico? Ni Pedro Valdo ni sus seguidores practicaban la pobreza antes de ir a Roma en 1179 a solicitar de derecho a predicar. Parece que fue la prohibición de tal derecho y el curso de los acontecimientos lo que les obligó a planteamientos más radicales[34]. Los valdenses acusaban a la Iglesia romana de instalarse en el bienestar al aceptar en el siglo IV el papa Silvestre I del emperador Constantino el gobierno legítimo de la parte occidental del Imperio romano (donación constantiniana incorporada al *Decreto* de Graciano en el siglo XII). Hoy sabemos que el documento de la donación de Constantino fue falso e inventado por la curia papal en el siglo VIII para legitimar el inicio de la posesión temporal de los papas[35]. Pero para los valdenses, desde ese momento el cristianismo dejaría de estar representado por las actitudes de los simples cristianos y pasaría a identificarse con el grupo privilegiado de la jerarquía eclesiástica, soporte institucional a su vez de la sociedad feudal. En este contexto la fe no pasaría de ser una virtud social que se traduce en la fidelidad al orden establecido. Se consideraban, pues, representantes de la Iglesia de los tres primeros siglos, pobre y contraria a la Iglesia del papado. No obstante, una vez que se conformaron las dos facciones de los valdenses francos e italianos habrá diferentes percepciones en relación con la pobreza. La facción franca de los «pobres de Lyón» entendía la misma como la disponibilidad personal para la obra de Cristo y no cuestionaba a los grupos sociales dominantes. En cambio, la facción italiana de los «Pobres lombardos» hizo un uso cada vez más crítico y anticlerical de la pobreza apostólica, mostrando una sensibilidad mayor por modificar el comportamiento de los pobres de las villas en el siglo XII[36].

Hubo una base común de críticas a la Iglesia romana en las diversas facciones del valdismo: negación del poder de los jerarcas y su supuesta sucesión apostólica. De hecho, contestaron la tradición de la estancia y martirio del apóstol Pedro en Roma, advirtiendo que fue tres siglos después de la muerte del apóstol cuando la Iglesia estable-

33. M. Mollat, «Le problème de la pauvreté au XIIe siècle», cit., pp. 33-45.
34. K. V. Selge, «Discussions sur l'apostolicité...», cit., pp. 143-194.
35. R. Cegna, *Fede ed etica valdense nel quattrocento*, cit. 29.
36. J. Gonnet y A. Molnar, *Les vaudois au Moyen Âge*, cit., p. 422.

ció el derecho de sucesión sobre los pretendidos restos del mismo[37]. Las distintas facciones de los valdenses coincidieron también en su rechazo de las constituciones de la Iglesia, de la adoración de la cruz, de la doctrina del purgatorio, de los sufragios por los muertos y del juramento[38]. Las diferencias se focalizaron en algunos aspectos de importancia. Respecto a los sacramentos, los francos o ultramontanos decían que cualquier laico podía administrar sacramentos, mientras que los italianos («Pobres lombardos») sólo aceptaban para ello a personas que estuvieran en gracia de Dios. Respecto al concepto de Iglesia, para los ultramontanos todo hombre bueno es clérigo de la Iglesia y para los lombardos la Iglesia institución no existe sino la reunión de fieles. Respecto a la tradición patrística, los francos o ultramontanos utilizaban los doctores de la Iglesia cuando sus doctrinas les eran favorables. El uso de los Padres de la Iglesia entre los valdenses está atestiguado desde el siglo XIV. Creían, como los teólogos oficiales, que existía una continuidad entre los escritos patrísticos y los textos sagrados. Sin embargo, solamente la sagrada Escritura tenía el valor de legitimar por su veracidad el mensaje apostólico[39]. En cuanto a los bienes y el trabajo, los francos o ultramontanos defendían la no propiedad y el alejamiento del mismo como garantía de libertad para el predicador[40], mientras que los italianos defendían el trabajo. Otro de los temas que preocupó al valdismo, en consonancia con otros movimientos heréticos, fue la figura del anticristo y el *Apocalipsis*. Los «Pobres de Lyón» identificaban el anticristo con el papa Silvestre I y la Iglesia que se conformó a partir de su pontificado en el siglo IV. Durand de Osca, líder de los «Pobres católicos», lo identificaba con los que traicionan la fe y difunden errores. En cualquier caso, el enemigo no era visto como algo exterior a la Iglesia sino como algo que estaba en su interior, al contrario de lo que consideraba la jerarquía católica. La profecía del fin de los tiempos y la llegada de Cristo confieren al creyente una orientación liberadora en relación con el mundo[41].

Es cuestionable si puede hablarse de una teología valdense. Los valdenses desconfiaban de la teología emanada de las escuelas de París, principal centro de la teología escolástica del siglo XII. Veían la teología escolástica ligada a las estructuras de una sociedad de la que era beneficiaria, lo cual le impedía desarrollar una postura crítica. En un sentido estricto, entendiendo la teología como explicación racional

37. *Ibid.*, p. 102.
38. *Ibid.*, p. 391.
39. *Ibid.*, pp. 390-392.
40. *Ibid.*, p. 417.
41. *Ibid.*, pp. 418-420.

de las relaciones entre la revelación divina y la creación, los valdenses carecieron de un pensamiento teológico propiamente dicho. En cualquier caso, su teología no se expresaba en sistemas orgánicos de ideas y conceptos como lo hacía la teología oficial escolástica. Sin embargo, si entendemos el pensamiento teológico como un esfuerzo por expresar el reencuentro de la divinidad con los hombres y la inteligencia de la situación de la Iglesia frente al mundo, los valdenses habrían tenido también su teología. Los valdenses consideraban el estudio de la Biblia como una tarea fundamental. Entendían que todo cristiano deseoso de conocer la voluntad de Dios por medio de la sagrada Escritura, estaba obligado a hacer teología. Esta última se había negado, en su opinión, a poner su trabajo al servicio de la crítica a la Iglesia constantiniana. Los valdenses de fines del siglo XII y comienzos del XIII abogarán por una concepción espiritual de la Iglesia frente a la concepción jurídica que favoreció la reforma gregoriana. En la misma línea, Pedro Valdo defendía que la libre predicación por los laicos no tenía por qué legitimarse con la erudición del predicador. Los «Pobres lombardos» declaraban que la inteligencia, según el espíritu de Dios, no podía reposar en una ciencia de la que sólo disponían los poderosos. La inteligencia según el espíritu se orienta hacia una perfección distinta de la propia de los eruditos que buscan el arte por el arte.

En su tratado contra los valdenses el abad premostratense Bernard Fontcaude describe el debate que tuvo lugar en Narbona hacia 1190 entre el arzobispo de Narbona (Bernard Gaucelin) y un grupo de valdenses. Los valdenses son calificados de *illiterati*, es decir, desconocedores de la exégesis bíblica emanada de las escuelas eclesiásticas, y son amonestados por predicar sin la autorización de la Iglesia y permitir a las mujeres que prediquen:

> Igualmente, ¿cómo individuos *illiterati* pueden predicar si no comprenden las Escrituras?, ¿a qué otra cosa puede llevar su predicación sino a la ruina más que a la resurrección?, más aún, ¿cómo pueden ser *litterati* aquellos que nunca han aprendido las letras? Ahora vemos personas, como muchos cistercienses, que por más santos y conocedores de las Escrituras que sean, no predican porque indudablemente no son enviados para ello [...]. Estas personas [valdenses] contradicen a Cristo teniendo mujeres con ellos y permitiéndoles predicar en sus reuniones pues el apóstol dijo en su primera carta a los Corintios: que las mujeres mantengan silencio en las iglesias, no les está permitido hablar, pero si quieren aprender que pregunten a sus maridos en casa[42].

42. Bernard de Fountcade (m. *ca.* 1193), abad premostratense, *Adversus Waldensium sectam liber* (PL 204, 793-795, 795-840).

Conclusión

El movimiento valdense contenía la potencialidad de convertirse en una nueva religión. Sin embargo, el repliegue sobre sí mismo y la labor de las órdenes mendicantes lo impidieron. El valdismo tratará de imitar a la cultura de élite, haciéndose de instrumentos intelectuales y de un bagaje cultural. Ya hemos señalado cómo Walter Map, monje inglés, relata en su obra *De nugiis curialium* que al tercer concilio de Letrán (1179) vinieron valdenses con libros escritos en la lengua franco-provenzal, tales como el *Salterio* y los evangelios para que el papa los autorizase a predicar. Él mismo, junto a otros, fue encargado de interrogarles sobre algunas cuestiones, declarándoles ignorantes. Su base sería la traducción bíblica de la *Vulgata* de san Jerónimo, que hicieron traducir a lenguas vernáculas. Este punto preocupó sobremanera a la jerarquía eclesiástica[43]. El obispo de Metz denunció al papa Inocencio III en 1198 que algunos laicos habían encargado la traducción vernácula de la Biblia. El papa no incluyó ninguna prohibición de esta actividad en el cuarto concilio de Letrán (1215). No obstante, defendió que la profundidad de la sagrada Escritura no era alcanzada por los iletrados, ni por los letrados suficientemente, es decir, demandaba preparación y cierta capacidad. Los valdenses demostraron un constante interés por el conocimiento de la Biblia aunque apostaran por su interpretación literal[44]. El manejo de la lengua latina y la adquisición de ciertos conocimientos teológicos propios de la formación escolar eclesiástica fueron una preocupación constante de los líderes valdenses y de sus fieles, a diferente nivel, desde los comienzos del movimiento. La descripción que el clérigo denominado Anónimo de Passau hace de los valdenses de su diócesis es reveladora de hasta qué punto la cultura oral y escrita fueron claves de la gran difusión del movimiento que inició Pedro Valdo:

> [...] porque todos, hombres y mujeres, pequeños y grandes, aprenden y enseñan sin cesar, día y noche. Un artesano que trabaja durante el día aprende y enseña durante la noche. Tal es su afán por aprender que apenas tienen tiempo para orar. Enseñan y aprenden sin libros. Enseñan en las casas de los leprosos. Incluso un discípulo que ha estado con ellos sólo siete días busca a alguien a quien pueda enseñar. Si uno de ellos pone excusas diciendo que no puede aprender, le dicen: aprende sólo una palabra cada día y después de un año sabrás trescientas, de este modo avan-

43. Walter Map, *De nugiis curialium*, LXXXI, ed. de M. R. James, *Anecdota oxoniensi, medieval and modern series*, XIV, Oxford, 1914.

44. Los límites de esta interpretación literal de la Biblia vendrían impuestos por el peso que en los fieles tenía el conocimiento de la sagrada Escritura filtrado a través de la liturgia de la Iglesia. Cf. R. Manselli, *La religiosità popolare nel Medio Evo*, cit., p. 336.

> zarás. Oí personalmente decir a un creyente [católico] de un herético [valdense], a quien yo conozco, que una noche de invierno fue a buscarle atravesando el río llamado Ybbs para alejarle de nuestra fe y convertirle a la suya. Nuestros indiferentes doctores deberían avergonzarse por no difundir la verdad de la fe católica con el mismo celo que los infieles valdenses difunden sus errores e increencia[45].

En su relación con la cultura escrita el valdismo acabará en el siglo XV por ligarse a la revolución husita que desde 1409 tuvo a su disposición la universidad de Praga. Los maestros valdenses ofrecieron a los husitas temas evangélicos y, estos últimos, aportaron una rica literatura religiosa y metodología teórica. El valdismo carecía de la capacidad dialéctica que tenían los maestros husitas y del bagaje de la obra de los humanistas que aprovecharon los reformadores del siglo XVI[46]. Desde el siglo XV el valdismo se presenta ya como una cultura estructurada con una tradición y una elaboración doctrinal, aunque la formación de sus maestros se considera modesta. Atrás quedaban los tiempos de aquel laico de Lyon, Pedro Valdo, que supo canalizar la necesidad de un despertar general entre los fieles cristianos, pero quizás no fue consciente del papel activo de los laicos que sus ideales implicaban y de la imposibilidad de la Iglesia entonces para afrontarlos.

BIBLIOGRAFÍA

Alvárez Palenzuela, V. A., «Milenarismo y milenaristas en la Edad Media: una perspectiva general», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*. IX Semana de Estudios medievales, Logroño, 1999, pp. 11-31.

Biller, P. y Hudson, A. (eds.), *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge, 1994.

Blumenthal, U.-R., «The beginnings of the Gregorian Reform», en G. Ficht Lytle (ed.), *Reform and Authority in the Medieval Church*, Washington D.C., 1981, pp. 1-14.

Cazenave, A., «Hérésie et société»: *Heresis*, *Mouvements dissidents et novateur*s 13-14 (1989), pp. 139-161.

Cegna, R., *Fede ed etica valdense nel quattrocento. Il «Libro expositivo» e il «Tesoro e luce della Fede»*, Torino, 1982.

Bunes Ibarra, M. A. y Juez, F. J., «Los bogomilos de Bulgaria», en R. Teja (ed.), *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos* I. *De los orígenes al año 1000*. Actas del XI Seminario sobre Historia del monacato (Aguilar de Campóo, 1997), Madrid, 1998, pp. 146-155.

45. Anonymus de Passau, *De causis heresis*, ed. de Patschovsky y K. V. Selge, «Discussions sur l'apostolicité...», cit., pp. 70 s., trad. en inglés en A. Patschovsky, «The literacy of the Waldensian», cit., p. 131.

46. R. Cegna, *Fede ed etica valdense nel quattrocento*, cit.

Dondaine, A., «Aux origines de valdéisme: une profession de foi de Valdés»: *Archivium Fratum Praedicatorum* 16 (1946), pp. 191-235.
Dupré-Theisider, E., «Le catharisme languedocien et à l'Italie»: *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968), pp. 299-316.
Dupré-Theisider, E., «Gli eretici nel mondo comunale italiano»: *Bolettino della società di Studi Valdesi* 73 (1973), pp. 3-33.
Furgoni, A., *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Torino, 1981.
Grundmann, H., *Movimenti religiosi nel medioevo* [1935], Bologna, 1980.
Head, T. y Landes, R. (eds.), *The Peace of God: Religious Responses to Social Turmoil in France around the Year 1000*, Ithaca, 1992.
García y García, A., «Reforma gregoriana e idea de la *militia sancti Petri* en los reinos ibéricos», en *La reforma gregoriana e l'Europa*: *Studi Gregoriani* 13 (1989), pp. 241-262.
Gonnet, J., «La figure et l'œuvre de Vaudés dans la tradition historique et selon les dernières recherches»: *Vaudois languedociens et pauvres catholiques*, *Cahiers de Fanjeaux* 2 (1967), pp. 88-109.
Gonnet, J. y Molnar, A., *Les vaudois au Moyen Âge*, Torino, 1974.
Lambert, M., *Medieval Heresy. Popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, [2]1992.
Little, L. K., *Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa medieval*, Madrid, 1983.
Manselli, R., *Il secolo XII: religione populare e eresia*, Roma, 1983.
Merlo, G. G., «Religiosità e cultura religiosa dei laici nel secolo XII», en *L'Europa dei secoli XI e XII. Fra novitá e tradizione: sviluppi di una cultura*. Atti della decima Settimana internazionale di Studio (Mendola, 25-29 de agosto de 1986), Milano, 1989, pp. 197-215.
Merlo, G. G., «Le mouvement vaudois des origines à la fin du XIII[e] siècle», en G. Audisio (ed.), *Les vaudois des origines à leur fin (XII[e]-XVI[e] siècles)*, Torino, 1990, pp. 15-35.
Merlo, G. G., *Identità valdensi nella storia e nella storiografia*, en *Valdesi e valdismi medievali* II, Torino, 1991.
Miccoli, G., «Per la storia de la Pataria milanesa», en O. Capitani (ed.), *Medievo ereticale*, Bologna, 1977, pp. 89-151.
Mollat, M., «Le problème de la pauvreté au XII[e] siècle»: *Vaudois languedociens et pauvres catholiques, Cahiers de Fanjeaux* 2 (1967), pp. 23-47.
Molnar, A., *Storia dei Valdesi*, Torino, 1974.
Patschovsky, A., «The literacy of Waldensianism from Valdés to *c.* 1400», en P. Biller y A. Hudson (eds.), *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge, 1994, pp. 112-136.
Pegrari, M. y Capitani, O., *Arnaldo da Brescia e il suo tempo*, Brescia, 1991.
Selge, K. V., «Discussions sur l'apostolicité entre Vaudois, catholiques et cathares»: *Vaudois languedociens pauvres catholiques, Cahiers de Fanjeaux* 2 (1967), pp. 143-194.
Selge, K. V., «Caractéristiques du premier mouvement Vaudois et crises au cours de son expansion»: *Vaudois languedociens et pauvres catholiques*, *Cahiers de Fanjeaux* 2 (1967), pp. 110-141.

Thouzellier, Ch., *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin et au début du XIII[e] siècle*, Louvain-Paris, 1969.

Vicaire, M. H., *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants (IV[e]-XIII[e] siècles)*, Paris, 1963.

Vicaire, M. H., «Le modèle évangélique des apôtres à l'origine de l'ordre de Saint Dominique»: *Heresis* 13-14 (1989), pp. 7-55.

Violante, C., «Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du 11[e] au 13[e] siècles», en *Hérésies et sociétés dans l'Europe pre-industrielle, 11[e]-18[e] siècles*. Colloque de Royaumont, Paris, 1968, pp. 171-197.

Vizuete Mendoza, J. C., «La reforma gregoriana en Castilla a través de las disposiciones conciliares», en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*. Actas del II Congreso Internacional de Estudios visigótico-mozárabes, Toledo, 1988, pp. 321-335.

6

OMNIA SUNT COMMUNIA. THOMAS MÜNTZER, LA PALABRA Y LA REBELIÓN DEL HOMBRE COMÚN

Tomás A. Mantecón Movellán

Los primeros cuarenta años del siglo XVI constituyeron un periodo terriblemente complicado de la historia europea. Agrios debates sobre la pobreza y la asistencia social pusieron a los mendigos y vagabundos de todo el continente en el punto de mira de los gobiernos locales, las autoridades eclesiásticas y las monarquías; el peligro otomano y berberisco siempre acechando en el Mediterráneo; los avances de la navegación y el cartografiado de los Nuevos Mundos alimentaban proyectos imperiales; los complejísimos debates en torno a la naturaleza del indio americano llevaron a afinar los argumentos hasta tal punto que se pusieron las bases para la consolidación del moderno derecho de gentes... y las querellas religiosas dentro del cristianismo, con profundísimas raíces medievales[1] y en los debates planteados por el cristianismo evangélico inspirador de la *devotio moderna*[2] y el humanismo cristiano[3], acabaron por construir una brecha insalvable entre Roma y el complejo universo

1. Sobre esta cuestión siguen siendo referencias fundamentales los estudios de H. A. Oberman, *Masters of the Reformation. The Emergence of a New Intellectual Climate in Europe*, Cambridge, 1981, e Íd. y Ch. Trinkaus (eds.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, 1974.

2. La preocupación fundamental de esta corriente espiritual de la Europa septentrional inspirada por Geert Groote y Florens Radewijns en el siglo XIV estaba en la reforma moral a través de la imitación de Cristo. Además, implicó iniciativas de reforma monacal y la atención formativa sobre los pupilos, que eran atendidos en instituciones eclesiásticas, particularmente en fundaciones monásticas. La instrucción de los jóvenes fue una de las vertientes en que se proyectó este movimiento.

3. El sentido renovador de la religiosidad tardomedieval y renancentista ha sido subrayado por Kristeller («The role of religion in Renaissance Humanism and Platonism», en H. A. Oberman y Ch. Trinkaus [eds.], *The Pursuit of Holiness*..., cit., p. 368). Trinkaus (*ibid.*, pp. 339-366) ha puesto de relieve no sólo la fortaleza de las raíces tardomedievales de los movimientos reformistas tempranomodernos dentro del cristianismo, sino también

de la Reforma. En este punto ni siquiera dentro de cada uno de estos dos amplios frentes del cristianismo se podían encontrar por entonces corrientes monolíticas, unidas y homogéneas.

Los seis años de la vida pública de Thomas Müntzer que constituyen el nudo gordiano de estas páginas, sus planteamientos y la conexión con movimientos populares contemporáneos dan suficiente muestra de que hablando, por ejemplo, de la *Reforma* lo mejor es hacerlo en plural, porque no hubo una Reforma protestante, sino muchas, muy contrastadas, incluso divergentes, como han demostrado los estudios de Scribner, los compilados en los años ochenta por Kouri y Scott o los de Hsia[4]. Es precisamente ese el énfasis que han puesto algunos historiadores que, como Schaub o Rinckart[5], más recientemente han estudiado el significado histórico de cuanto representó este teólogo germánico en la tercera década del siglo XVI. El episodio que protagonizó Thomas Müntzer, como el que puso en primer plano del debate religioso centroeuropeo a los campesinos de la Selva Negra o a los rebeldes anabaptistas de la ciudad de Münster en las primeras décadas del Quinientos, permiten intuir todo lo complejo que fue ese mundo que desde el universo católico quedó cubierto bajo el englobante y arquetípico manto de la *Reforma*.

Thomas Müntzer, a pesar del poco interés que despertó en Michael Mullett cuando explicó los movimientos radicales religiosos en los inicios de la época Moderna[6], fue un hombre central en el debate sobre la consolidación del protestantismo. Despertó más que curiosidad en su tiempo y ha sido rememorado, incluso reinventado, mucho después, especialmente por la historiografía marxista. Buen latinista, buen conocedor de la lengua griega y, aunque más limitado, también de la hebrea, aplicado lector de aportaciones medievalistas de la mística germánica, de las obras de Jerónimo, Eusebio, Cassiodoro, Crisóstomo... y, cómo no, de Agustín, acompañaba a Lutero en su lucha contra los excesos de la Iglesia de Roma, y, particularmente, en sus esfuerzos para volver el

su relevancia en los planteamientos más genuinos que no tuvieron una continuidad en los proyectos reformistas del siglo XVI.

4. R. W. Scribner, «Religion, society and culture. Reorientating the Reformation»: *History Workshop Journal* 14 (1982), pp. 2-21; Íd., *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Oxford, 1994; E. I. Kouri y T. Scott (eds.), *Politics and Society in Reformation Europe*, London, 1987; R. Po-chia Hsia, *Social Discipline in Reformation Central Europe*, Cambridge, 1992.

5. M. Schaub, *Müntzer contre Luther: le droit divin contre l'absolutisme princier*, Paris, 1984; M. Rinckart, *Der Müntzerische Bawren-Krieg: ein Lutherdrama in fünf Akten*, Hildesheim, 1991.

6. Sólo tres referencias en toda una monografía sobre la materia son el bagaje del análisis de Mullet (*Radical Religious Movements in Early Modern Europe*, London, 1980) sobre la aportación de Thomas Müntzer a los movimientos radicales religiosos en el contexto de la ruptura de la unidad cristiana. Es un corto balance para la relevancia de los hechos.

rostro del cristianismo a las fuentes evangélicas, aunque durante la disputa de Leipzig (27 de junio a 16 de julio de 1519) entre Lutero y Karlstadt con Johannes Eck, Müntzer asistió como un mero espectador.

Las opciones vitales de este hombre y su vivencia de la fe le llevaron a la rebelión, a la tortura y a la muerte. Pero también hubo otro Thomas Müntzer, el que fue presentado por Engels[7] como heraldo radical y prematuro activista de la futura lucha de clases y la justicia social. La concepción que el teólogo tenía de sí mismo se acercaba más a la primera opción, la del teólogo, que a la segunda, la del revolucionario, aunque algo tenía de ambas, como subrayó en su día Bloch[8] y tendremos ocasión de comprobar. Ante todo Müntzer se consideraba un profeta, como Elías o Daniel; un elegido cuya tarea no se diferenciaba de la de los evangelistas o, quizá, de la del mismo Cristo. Nunca entendió la *Reforma* como Lutero. Para Müntzer el proyecto de Lutero implicaba una reinstauración particular de la Iglesia romana con todos los vicios que llevaron a ésta a convertirse en una suerte de tiranía para las conciencias y en un auténtico obstáculo para la profesión de la fe. Los caminos de ambos teólogos reformadores divergen también esencialmente en la interpretación de la naturaleza de las sagradas Escrituras, la libertad del cristiano y la consideración de la fe. Al final, la ruptura entre ambos abrió una brecha tremenda en el protestantismo y cubrió de sangre el cristianismo reformado alemán entre la primavera de 1524 y finales del año 1525.

La imagen de Thomas Müntzer, al igual que episodios como la masacre de Frankenhausen, no dejó en su tiempo, ni deja en el nuestro, indiferentes a cuantos han conocido los pormenores de la guerra campesina que sacudió las regiones meridionales de Alemania y Suiza en 1525. El evangelismo de Müntzer tuvo una lectura social y política en la que la comunidad, «el pobre», «el hombre sencillo», «los amigos elegidos de Dios», el «hombre común», «el campesino», «la unión del hombre común», «considerable cantidad de hombre común» o «el pobre hombre común del campo y de la ciudad» asumía protagonismo como una persona colectiva en que se depositaba la capacidad para generar justi-

7. F. Engels, *Las guerras campesinas en Alemania* [1850], Medellín, 1969. Fueron las revueltas de 1848 las que llevaron a Engels a reflexionar sobre la rebeldía campesina de 1525 y recuperar la imagen de Müntzer de la visión negativa acuñada por el romanticismo al presentar al teólogo como un «demagogo», promotor de «locuras atroces» (M. Bignon, *Des prosciptions. Livres quatrième et cinquième* II, Paris, 1820, p. 28), cuando una perspectiva previamente expresada ya anteriormente desde posiciones ilustradas lo convertían en expresión viva del fanatismo (J. Sabine, *A concise History of the Christian church from the Commencement of the Saviour to the Commencement of the Nineteenth Century*, London, 1816, p. 392).

8. E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* [1921], Madrid, 1968.

cia, en armonía con la voluntad y la palabra de Dios. La historiografía marxista, desde los tiempos de Engels, ha recuperado el comunalismo de Müntzer y, en cierto modo, también su espíritu profético, como una muestra de un espíritu de rebeldía que anticipaba las revoluciones modernas y abogaba por una sociedad más justa, comunista. Ernst Bloch, desde una perspectiva marxista, sin embargo, se adentró más en el interior teológico de Müntzer. De todo esto me ocupo más adelante, no sin antes recordar que si bien Ernst Bloch[9] ya en su momento lamentaba que «la edición completa de las cartas más importantes de Müntzer, de sus proclamas y sus escritos originales, y aún más: la edición crítica de los textos anabaptistas en general, sigue siendo un desideratum mantenido desde hace siglos», en nuestros días el conocimiento de estos textos ha mejorado muy notablemente. A fines de los años sesenta del siglo XX se hizo la primera edición crítica en alemán de sus escritos. Franz y, más recientemente, Elliger[10], confeccionaron una voluminosa biografía del teólogo que incluía un minucioso estudio de la obra müntzeriana. Basta mencionar que sólo hace poco que, gracias al trabajo de Lluís Duch, se cuenta con una selección de escritos debidos al reformador de Stolberg en una edición española de Trotta dentro de su serie de «Clásicos de la Cultura»[11].

Antes de profundizar en el pensamiento de Müntzer, es preciso señalar que no sólo entre los teólogos que avivaron las ascuas de la *Reforma Radical* sino también en Lutero jugaba un papel fundamental la tradición, es decir, la huella que había dejado en el cristianismo occidental todo un complejo de movimientos reformistas que hundían sus raíces en la época medieval. Así se reconocía incluso en la historiografía del Siglo de las Luces, cuando considerando a Müntzer inspirador del anabaptismo tenía a éste como un movimiento cristiano «tan nuevo como antiguo»[12], rasgos que habían sido puestos de relieve por otros cronistas anteriormente[13], a veces subrayando los aspectos sedi-

9. *Ibid.*, p. 15.

10. G. Franz (ed.), *Schriften und Briefe*. *Kritische Gesamtausgabe*, Gütersloh, 1968; W. Elliger, *Leben und Werk*, Göttingen, 1975.

11. Th. Müntzer, *Tratados y sermones*, ed. y trad. de Ll. Duch, Madrid, 2001.

12. J. C. Desbordes, *Histoire des anabaptistes contenant leur doctrine, les diverses opinions qui les divisent en plusieurs sectes, les troubles q'ils ont causez, et enfin tout ce qui s'est passé de plus considérable à leur égard, depuis l'an 1521, jusques à present*, Amsterdam, 1700, p. 26; F. A. A. Pluquet, *Mémoires pour servir à l'histoire des égarements de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne ou dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes* II, Paris, p. 410 y J. H. Formey, *An ecclesiastical history from the birth of Christ to the present time...* II, London, 1766, p. 120.

13. J. Ch. Bruslé de Montpleincham, *Lucien en belle humeur ou nouvelles conversations des morts* II, Amsterdam, 1694, p. 62.

ciosos del pensamiento de Müntzer[14], contemplados como fruto de la inspiración e influencia del diablo[15].



Talla de Thomas Müntzer en Stolberg.



Cristo vence a los Infiernos. Grabado de Albrecht Dürer, 1512 (117 × 73 mm. Metropolitan Museum of Art, New York).

La secta de Pedro Valdés en Lyon y su propuesta de extensión al mundo laico de los postulados franciscanos de pobreza y humildad; las opciones que contemplaban John Wycliff y sus seguidores en Escocia haciendo una lectura de las sagradas Escrituras que ponían en tela de juicio las posesiones de la Iglesia, siendo por ello duramente perseguidos, al

14. H. Basnage de Beauval, *Histoire des ouvrages des savants par Monsr. B. [...] docteur en droit*, Rotterdam, 1699, p. 382; P. Massuet, *La science des personnes de cour, d'epée et de robe, commencée par Mr. De Chevigni, continuée par Mr. De Limiers et considérablement augmentée par Mr. Pierre Massuet, docteur en médecine*, t. III, I Parte, Amsterdam, 1752, p. 160 y Ch. L. Pollnitz, *Memoirs of Charles Lewis, baron de Pollnitz, being the observations he made in his late travels from Prussia through Poland, Germany, Italy, France, Spain, Flanders, Holland, England &cc. discovering not only the present state of the chief cities and towns but the characters of the principal persons at the several courts* III, London, [2]1750, p. 161.

15. R. Gilpin, *Daemonologia sacra or a teatrise of Satans Temptations in three parts*, London, 1677, p. 213.

igual que la opción hussita en Praga, que llevara al propio Juan Huss a la hoguera en 1415... todos estos movimientos, el mesianismo profético de Savonarola, también fenecido entre las llamas en 1512, o, incluso antes, las proposiciones fundadas en movimientos místicos alemanes anclados en la tradiciones espiritualistas medievales, o el joaquinismo, apoyado en el desprecio a la Iglesia de las posesiones y el boato que sentía el abad Joaquín di Fiore o sus ciertas o atribuidas profecías apocalípticas[16], así como, desde un muy distinto ángulo, la propuesta de los humanistas de avanzar hacia un cristianismo evangélico... todas estas heterogéneas vivencias del fenómeno religioso crearon el encuadre de un complejo movimiento de reforma de la Iglesia que, en las primeras décadas del siglo XVI se expresaba con sensibilidades muy diversas.

En el epicentro de ese movimiento, a principios del siglo XVI, se encontraba la salvación del cristiano, pero las sacudidas del mismo eran alimentadas por algunos otros rasgos comunes, concretamente: la crítica a la Iglesia de Roma, una lectura directa de las sagradas Escrituras, el mesianismo, milenarismo, profetismo y las aspiraciones de justicia social de las capas más desfavorecidas de la sociedad. Este último punto inspiraba las predicaciones y conspiraciones de un complejo muy heterogéneo de hombres como Andreas von Bodenstein Karlstadt, Hans Denk, Conrad Grebel, Jacob Hutter, Jan de Leyden, Anna Jansz, Kaspar von Schwenckfeld... o el propio Thomas Müntzer, quienes, a su vez, alentaban opciones no coincidentes totalmente entre sí dentro del cristianismo, pero que convergían en sus aspiraciones de justicia social entendida como el resultado del *Apocalipsis* y el advenimiento de una nueva Jerusalén.

Lutero había abierto la caja de Pandora para luego cerrarla bajo la sentencia *cuius regius eius religio*, principio que desde opciones más radicales del emergente protestantismo fue interpretado como una sustitución del papa por la autoridad civil. Las evidencias llegaban pronto. Ya en junio de 1521 se habían conocido matanzas de curas en Erfurt y en diciembre hubo tumultos estudiantiles en Wittenberg. El martes de Carnaval de 1522 los estudiantes hicieron sus más descarnadas burlas sobre un muñeco disfrazado de sumo pontífice. Karlstadt, compañero de Lutero en la disputa de Leipzig, proponía una lectura de la vida ajustada a la sagrada Escritura. Él estaba detrás de todo esto[17]. Lutero, sin embargo, se colocaba a gran distancia de las manifestaciones tumultuarias e intentaba actuar para refrenarlas, pero sus esfuerzos eran limitados e inútiles.

16. Lo que había leído del abad de Calabria habían sido sus comentarios a *Jeremías*, pero, según él decía, «mi doctrina está muy por encima de ellos, y no es de él de quien la tomo, sino de las propias manifestaciones de Dios» (E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., p. 127).

17. J. Lortz, *Historia de la Reforma*, Madrid, 1963, p. 333.

Pronto «las turbas», «los fanáticos», como bautizó a muchos de esos estallidos y movimientos populares, parecerán a Lutero tan enemigos de su Iglesia como el mismísimo papa. Sin embargo, hasta 1524 mantuvo básicamente su posición expresada en la *Apelación a la nobleza cristiana de la nación alemana* de 1520, por entonces destinado a la defensa del sacerdocio universal y a orientar sobre las posturas para combatir a los hussitas, con quienes se esforzó en relacionarle Eck en Leipzig. «Hay que vencer al hereje con escritos y no con el fuego, como hicieron los padres antiguos», indicaba Lutero. Más tarde, tras la Dieta de Wörms también afirmaría que «todo lo hizo la Palabra. De haber querido avivar el fuego pude provocar un gran derramamiento de sangre en Alemania [...]. Dejé que la Palabra obrara por mí»[18]. Las mismas armas utilizaba contra Karlstadt. Incluso, en 1524, en medio de la querella con Thomas Müntzer, aún afirmaba que «con la esgrima de la palabra se conserva la doctrina[19], pero entonces ya no era *la palabra* sino *la espada* la que hablaba.

Para los profetas de Zwickau de 1522 que, procedentes de la frontera bohemia, sedujeron con su verbo a un recién casado Andreas Karlstadt, y para Thomas Müntzer, la palabra de Lutero era una palabra muerta, no una auténtica alternativa frente a *la revelación*. Lutero, entonces, pasó de la palabra a la acción. Su *Contra las hordas* no dejaba lugar a dudas sobre el tratamiento que debía dispensarse a los reformistas más radicales. Quizá fue justo entonces cuando murió la palabra, emergió el «hombre común» y las espadas hablaron con una claridad y contundencia demostradas.

1. *La mortificación, la revelación y el hombre común*

El espíritu de renuncia eleva el alma, pero el miedo al sufrimiento es un sentimiento humano que aleja al hombre de Dios y le hace apegado a la carne, al mundo y al egoísmo, por eso, sólo aquellos hombres que cuentan con gracia tienen espíritu de renuncia y superan el miedo. La renuncia es, así, una experiencia mística que eleva el alma. El hombre, para llegar a Dios debe mortificarse. La reflexión sobre la experiencia de la cruz y la pasión de Cristo se convierte en un eficaz instrumento para lograr la negación del egocentrismo y, así, la consciencia de la insignificancia del hombre ante Dios hace al primero superar su frágil natu-

18. E. G. Rupp, «Lutero y la Reforma en Alemania hasta 1529», en G. R. Elton (dir.), *Historia del mundo moderno* II. *La Reforma, 1520-1559*, Barcelona, 1976, p. 57.

19. J. Lortz, *Historia de la Reforma*, cit., p. 335. Scribner («Reformation, Carnival and the World turned upside-down»: *Social History* 3 [1978], pp. 234-264) ha mencionado numerosos episodios de Carnaval en los que se procedió a la caza de monjes, frailes y monjas en la Alemania de los años veinte del siglo XVI, así como el escarnio de las decisiones pontificias en medio de la querella religiosa con Lutero.

raleza. Este camino vital es una senda biográfica de renuncia, de entrega en cuerpo y alma a Dios, de purificación por medio de la superación del miedo y el sufrimiento. La mortificación es un recurso imprescindible para la salvación, para gozar de la palabra de Dios, que es viva y, consecuentemente, quien no la escucha queda como un ser muerto. «Quien no quiera tener al Cristo amargo será devorado en la miel» llegó a afirmar Müntzer durante su etapa como pastor en Zwickau[20].



Revelación de san Juan. Grabado de Albrecht Dürer, 1497 (398 × 289 mm. Staatliche Kunsthalle, Karlsruhe).



Estudio de manos, con la Biblia. Dibujo de Albrecht Dürer, 1506 (280 × 120 mm. Staatliche Graphische Sammlung, München).

Las sagradas Escrituras satisfacen plenamente sólo a quienes fingen la fe, no a los que la viven. Sus autores recibieron la revelación pero no escribían; hablaban. Cada uno, aisladamente, sin embargo, no era revelación misma. Muchos cristianos, entre ellos los luteranos, no conocen la revelación y siguen una «palabra muerta» en lugar de la palabra de Dios viva en quienes son revelación misma, como elegidos para portarla. En el conocido como *Manifiesto de Praga*, Müntzer explicaba que «si tan sólo está escrito en los libros, si lo ha dicho Dios una vez y luego se ha esfumado ello en el aire, entonces no puede ser la palabra de Dios eterno».

20. J. Lortz, *Historia de la Reforma*, cit., p. 342.

Así, es que «los profetas acostumbren a decir todos: así habla el Señor; pues no dicen: así habló el Señor, cual si fuera cosa pretérita, sino que emplean el tiempo presente». Es preciso conocer la palabra de Dios, pero la palabra eterna, no la recogida en las sagradas Escrituras. «No persigo otra cosa sino que acojáis la Palabra viva, que es mi vida y mi aliento, para que no regrese vacía». El predicador, iluminado por el Espíritu Santo, se comprometía vitalmente con su palabra, que era la de Dios. Müntzer exhortaba a los bohemios: «Dejadla entrar en vuestros corazones, yo os conjuro por la roja sangre de Cristo, yo os pido cuentas a vosotros, pero también os las voy a dar; si no tengo capacidad para ello seré hijo de la muerte temporal y eterna; no tengo garantía mejor que dar»[21].

Comprometía así el teólogo alemán su propia salvación al hecho de que la palabra de Dios no podía ser la de las sagradas Escrituras. Siendo eterna debía ser viva. Conocerla y ser *palabra viva* sólo podía lograrse renunciando a toda distracción del mundo, manteniendo una rectitud de ánimo y evitando toda concupiscencia mundana, es decir, gozando de un «espíritu decididamente apostólico, patriarcal y profético para esperar las visiones y acoger éstas con una dolorosa pesadumbre»[22]. Las Escrituras han de interpretarse a través del Espíritu Santo para no ser letra muerta e insensible para el creyente. Tal penetración espiritual sólo se da en elegidos, los que agónicamente han logrado una ascesis mística. Müntzer era «verdadera palabra», aquella «que habla en nosotros mismos»[23]. Los depauperados, los que sufren y sólo tienen esperanza son los privilegiados para recibir al Espíritu Santo. Esto afectaba a la luterana doctrina de la justificación por la fe. No bastaba el *yo creo* de Lutero a costa de los sufrimientos de Cristo. La mortificación se convertía en instrumento para abrir el alma al Espíritu Santo. No es extraño, pues, que el teólogo de Stolberg se opusiera con virulencia a las elites intelectuales de Wittenberg. Lutero y sus simpatizantes habían despojado a las sagradas Escrituras del Espíritu Santo y a éste de aquéllas, arrebatándoselas y reduciéndolas a fetiche, es decir, a palabra muerta.

Los asertos doctrinales de Müntzer iban marcando una divisoria con el cristianismo que brotaba del pensamiento de Lutero al amparo de la nobleza alemana, además de una fosa insalvable con Roma, puesto que para Müntzer la Iglesia que había sido fundada por Cristo ya comenzó su degeneración cuando murieron los apóstoles, de modo que había convertido a Dios en un ídolo y esto alejaba a los hombres de la revelación. El fervor religioso, otrora renovador del mundo, devenía una tarea de

21. E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., pp. 25-26.
22. *Ibid.*, p. 35
23. N. L. Dufresnoy, *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions & les révélations particulières...*, t. I, Paris, 1751, p. 240.

escribas y clérigos o pastores burócratas que ofrecerían sus servicios al poder temporal a cambio de prebendas. En su *Sermón a los príncipes* en el castillo de Allstedt lo expresó Müntzer con toda claridad: «han despojado a las ovejas de Cristo de la Voz justa y han convertido al verdadero Cristo crucificado en un mero fetiche». Este sermón se convirtió en un auténtico exhorto a los príncipes alemanes para que, con el pueblo, tomasen las armas «contra los malvados que entorpecen la marcha del Evangelio»[24]. Según el teólogo alemán debía lucharse contra la idolatría, incluso por medios que impliquen sufrimiento. La Iglesia ha hecho creer a las gentes que los clérigos son sabios y no la comunidad. Se parte de la idea de que el hombre común, el pueblo, la comunidad, no conoce la fe, pero es porque está mal gobernado, vive en la injusticia y sufre la pobreza eso debía ser resuelto. El problema era dirimir qué podía interpretarse como justicia y si estaba al alcance del hombre. Sobre este particular se pronunció Karlstadt, para quien el hombre sólo se hace justo por efecto de un don divino, de modo que la gracia era la que capacitaba para obrar bien y obligaba a llevar una vida moral.

El hombre común, la comunidad, recibe la revelación a través de los profetas; los magistrados no pueden impedir las buenas obras del hombre común, sus acciones purificadoras, de resistencia contra la idolatría y la injusticia. La principal tarea de la autoridad política debía ser, por lo tanto, religiosa. Para lograr la salvación eterna no servía una bondad ficticia, sino que debía ser efectiva. No bastaba tenerse por pacífico y enemigo de la sedición pero provocarla con las propias acciones y generar injusticias. La impasibilidad ante la injusticia era considerada culpable. La fe no podía ser ficticia, acomodaticia o neutra. Müntzer hizo un gran esfuerzo para ganar a los príncipes alemanes para su causa. «Dios está tan cerca de vosotros como no os podéis imaginar» decía en uno de sus sermones[25]. Sin embargo, esa cercanía física de la palabra viva del profeta enmarcaba también una distancia insalvable entre las posiciones teológicas, filosóficas y sociales de Müntzer, su noción de comunidad y los posicionamientos de los príncipes germánicos.

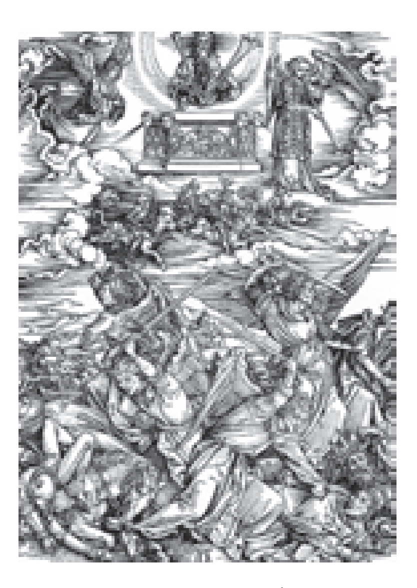
Los fundamentos del pensamiento cristiano de Müntzer eran terriblemente duros para ser aceptados por la nobleza alemana. Si el príncipe no cumple con sus deberes el hombre común, iluminado por Dios, tiene la obligación de destruir el orden creado por el tirano y hacerse con el poder para impedir que las autoridades hagan mal uso del mismo. Los príncipes no podían ni debían intervenir «en contra de la Revelación divina». Si lo hicieren «estrangúleselos sin compasión ninguna, de la misma manera que Exequías, Josías, Ciro, Daniel y Elías destruyeron a los

24. E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., pp. 36-37.
25. *Ibid*., p. 39.

sacerdotes de Baal; de otro modo no podrá la Iglesia cristiana volver a sus orígenes»[26]. Cuando el poder temporal deje de defender los preceptos del Evangelio, es decir, cuando se aparte de las necesidades de los pobres, el pueblo tendrá un derecho a la sedición en vistas a instaurar la *Civitas Dei* en la tierra. Así interpretaba Müntzer el capítulo 13 de la *Epístola a los Romanos* de Pablo. Para contrarrestar lo que consideraba un brote bastardo del levantamiento contra la Iglesia católica, destinado a convertirse en lo mismo que denigraba, Müntzer había ya fundado la *Liga de los Elegidos* y la extendió por ciudades como Allstedt o Mühlhausen. Sus discursos estaban impregnados de un tono apocalíptico. En el Juicio final, Dios separará a los elegidos de los impíos, siendo éstos derrotados por aquéllos en la batalla de Armagedon.



El advenimiento de los Cuatro Ángeles. Grabado de Albrecht Dürer, 1498 (390 × 286 mm. Staatliche Kunsthalle, Karlsruhe).



El Apocalipsis, los Cuatro Ángeles. Grabado de Albrecht Dürer 1498 (390 × 286 mm. Kupferstichkabinett, Staatliche Kunsthalle, Karlsruhe).

El gobierno ducal de Sajonia se propuso entonces controlar decididamente los temibles escritos y sermones de Müntzer. Cada vez más claramente, sin embargo, Lutero rompía con la predicación de este hombre. Ese mismo año de 1524 el autor de las *95 tesis* comenzó a atacar abier-

26. *Ibid.*, p. 40.

tamente a «la furia de Allstedt», proclamar sediciosos los planteamientos de Müntzer y silenciar su crítica ante la violencia desencadenada por los ejércitos principescos y ducales que abatían campesinos. Thomas Müntzer trató de ganar a las gentes de comunidades rurales y urbanas para las agitaciones que estaban emergiendo por gran parte de Alemania y Suiza. Envió emisarios secretos «que recorren el país» para articular una liga y desencadenar una gran sublevación alemana que, apoyada sobre principios evangélicos, pusiera fin al yugo del feudo y la injusticia pues *omnia sunt communia*, como refirió cuando, tras su captura, fue sometido a tormento.

2. *Predicador de Zwickau, furia de Allstedt y archidiablo de Mülhausen*

Estos calificativos merecía a juicio de Lutero ya en 1525 Thomas Müntzer, aquel que ocupaba un destacado lugar entre los predicadores que con la palabra, y algo más, pusieron en jaque a los príncipes alemanes y a las autoridades ciudadanas de Suiza y la Alemania meridional y central ese terrible año de 1525 muriendo para alcanzar una nueva Jerusalén. Müntzer nació en algún momento no esclarecido de forma definitiva por la historiografía entre 1486 y 1490, probablemente en 1489 puesto que ingresó en la universidad de Leipzig en 1506 y el ingreso solía producirse a los diecisiete años de edad. El teólogo nació y vivió su infancia en una pequeña localidad en los bosques de Harz llamada Stolberg dentro de una familia con cierto acomodo, a pesar de que su padre falleció pronto —al parecer su final fue en la horca fruto de una arbitrariedad de la justicia condal local— y su madre estuvo varias veces a punto de ser expulsada de la ciudad debido a su indigencia[27]. No obstante, el joven Müntzer logró destacar en sus estudios primero en Leipzig y después en Frankfurt del Oder, hasta el punto de que ya intervenía como profesor en Halle en 1513. Los estudios tanto en Leipzig como en Frankfurt debieron ser genéricos en artes y no específicamente teológicos. Quizá esto pudiera haber tenido algún tipo de consecuencia en su forma de acercarse a la lectura de las sagradas Escrituras. En Halle fundó una sociedad secreta para luchar contra el arzobispo de Magdeburgo. Los problemas con las autoridades eclesiásticas se iban intensificando. En 1517 actuaba como *magister ac prepositus* en un convento femenino de Frohse, cerca de Aschersleben. Dos años

27. Estos detalles hicieron que la historiografía marxista propusiera un origen humilde; sin embargo, la herencia que recibiera le permitió comprar libros caros con los que completar su formación teológica en la etapa juvenil. Basándose en ese dato podría pensarse en un origen relativamente más acomodado del que suponía incluso Ernst Bloch (*Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., p. 18).

después, en Jüterbog, era confesor de monjas en un convento local. Empleó estos años en la predicación y el profundo estudio. Analizó las obras de Eusebio Cesarea, san Jerónimo, san Agustín, las actas de los concilios de Constanza y Basilea. Además, se empapó en las doctrinas del abad Joaquín di Fiore y, particularmente de la tradición mística tauleriana germánica, que le permitió interpretar el encuentro del alma con Dios como un *vaciamiento* y abandono total del creyente, renuncia que no era percibida como un acto pasivo sino como el efecto de una fe *probada*, agónica[28].

Para entonces ya se había interesado en las actitudes que protagonizara Lutero. En 1518 se acercó al círculo luterano, particularmente a Karlstadt. En 1519, como otros jóvenes teólogos alemanes, asistió al debate entre Lutero, Karlstadt y Enck, quedando muy sensibilizado hacia la tarea de la reforma de la Iglesia. Karlstadt, que llevaba el peso del debate en Leipzig, propició a Müntzer acercarse a los reformadores. Lutero se formó una imagen positiva de éste y le recomendó como vicario y predicador de la parroquia de Santa María de Zwickau, un importante centro textil con sensibilidades sociales muy polarizadas y donde Lutero tenía contactos. En junio de 1520, Müntzer sustituía temporalmente al pastor Johannes Wildenauer, Egranus, simpatizante de Lutero. En esta parroquia de artesanos laneros, el reformador de Stolberg se empleó de forma apasionada en una predicación, en una línea luterana, sobre la pureza del Evangelio y sobre los falsos pastores, pero pronto encontró difícil proseguir la tarea que se había propuesto junto a Egranus y, así, se dejó influir por aires más sensibilizados socialmente de la ciudad. En octubre se trasladó como predicador a la parroquia de tejedores y mineros de Santa Catalina, donde contactó con Niklas Storch y su milenarismo militante heredero de viejas tradiciones taboritas[29].

Storch era un tejedor visionario angustiado por la cercanía del Apocalipsis. Müntzer, sin integrarse en el círculo storchiano de los llamados «profetas de Zwickau» (Niklas Storch, Thomas Drechsel y Markus Stübner), realizó una intensa labor en Santa Catalina, polemizando, ya entonces, con Egranus e indirectamente con Lutero. Así, en abril de 1521 fue relevado del puesto en la parroquia. A este hecho siguió un motín de tejedores de la ciudad protestando por la separación del predicador de su púlpito. La ciudad segmentó sus solidaridades entre Müntzer y sus opositores en el gobierno local que le acusaban de fomentar la conspiración. Los incidentes se continuaban y lo hicieron aún

28. Ll. Duch, «Thomas Müntzer: el hombre y su tiempo», introducción a Th. Müntzer, *Tratados y sermones*, Madrid, 2001, pp. 24-25.

29. El taborismo era una corriente radical dentro del pensamiento hussita, asentada ya a fines de la Edad Media.

después de que Müntzer abandonara la ciudad[30]. Monjes y frailes eran acosados por turbas y tumultos encendidos por la palabra de Müntzer, quien, temiéndose mayores problemas, se trasladó a Wittenberg donde infundió un nuevo espíritu en el pacífico Andreas Karlstadt, que se pasó a vestir humildemente y a hacerse llamar «hermano Andreas», e incluso se dice que «llegó a turbar a Melanchton»[31].



Müntzer en Mühlhausen.



Retrato de Philip Melanchthon. Grabado de Albrecht Dürer, 1526 (174 × 127 mm. Museum of Fine Arts, Boston).

El retorno de Lutero a Wittenberg en marzo de 1522 puso un dique al camino que allí estaba tomando la Reforma. Teólogos luteranos como Lang en Erfurt, Link en Altenburgo, Brenz en Suabia, Armsdorf en Magdeburgo... se aplicaban a la difusión de la piedad evangélica que ésta representaba, del mismo modo que lo hacían otros predicadores más radicales como el propio Karlstadt y sus discípulos Reinhard en Colonia o Jena en Westerburg e incluso Müntzer. Es ahora cuando se

30. R. W. Scribner, «The reformation as social movement», en W. P. Mommsen *et al.*, *The Urban Clases, the Nobilitiy and the Reformation Studies on the Social History of the Reformation in England and Germany*, Stuttgart, 1979, pp. 153-154.

31. E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., p. 21 y E. G. Rupp, «Lutero y la Reforma en Alemania hasta 1529», cit., p. 58.

comienza a trazar una fractura nítida entre la Reforma de Lutero y la de los predicadores evangélicos más esencialistas.

Zwickau, cerca de Bohemia, con ecos de una influencia hussita, con un interesante contingente de tejedores como Storch y mineros sensibilizados hacia proyectos que implicaran reducir las injusticias de la disciplina del taller y de la mina y dispuestos a dejarse influir por el misticismo apocalíptico de los predicadores reformistas, era un centro importante para la expansión de la espiritualidad evangélica, una ciudad especialmente receptiva. Müntzer, que «se dirige al pueblo sencillo», al «hombre común», a «los elegidos», hizo un importante trabajo allí. Sin embargo, la presión de Lutero y la desconfianza de la oligarquía urbana hicieron que interviniera el consejo de la ciudad y convirtiera al predicador en un apátrida peregrino. Durante su etapa de Zwickau, Müntzer comenzó a tener visiones y se considera *servus electorum dei*[32]. Empujado por las autoridades locales, pasó al Wittemberg de Karlstadt. Éste resultaba el más influyente teólogo tras el abandono de Lutero de la ciudad para acudir a la dieta de Worms ese año, y su posterior acomodo bajo la protección de Federico de Sajonia en el castillo de Wartburg.

De Wittenberg, el predicador profeta se dirigió a Praga donde, tenido por reformador en clave luterana, fue invitado por los profesores de la universidad. Allí arribó en junio de 1521, acompañado por Markus Sübner. En la vieja ciudad hussita la predicación del teólogo alemán se acentuó y se vieron impresos algunos de sus sermones tanto en latín como en alemán y checo. Aunque estos textos impresos sufrieron muchas alteraciones en cada una de las versiones y traducciones[33], en ellos ya se manifestaba una gran sensibilidad hacia lo que Müntzer entendía que eran flaquezas humanas y obras del diablo, que generaban injusticia señorial a la vez que irresponsabilidad y falsedad eclesiástica. Aparecía ya un cierto éxtasis mesiánico en sus planteamientos y también ahí se manifestó su distinción entre la *palabra muerta* y la *palabra viva*. La versión latina de uno de estos textos es lo que ha pasado a conocerse como el *Manifiesto de Praga*. Se trataba de un texto destinado a ser expuesto en la puerta de varias iglesias de la ciudad el día de Todos los Santos de 1521. Fue la encendida oratoria müntzeriana la que le puso en una situación difícil con la oligarquía urbana de Praga hasta el punto de que tuvo que

32. Ll. Duch, «Thomas Müntzer: el hombre y su tiempo», cit., p. 31.

33. Elliger (*Leben und Werk*, cit., pp. 189 ss.) indica que de algunos textos fundamentales, como el llamado *Manifiesto de Praga*, nos han llegado hasta cuatro versiones diferentes: un esquema corto en alemán, de puño y letra de Müntzer, una redacción alemana mucho más extensa, que, a su vez, tiene una versión checa y, finalmente, una versión latina (de la mano del profeta) con tonos más ácidos.

salir de la ciudad en enero de 1522, año en que tuvo un nuevo encuentro con Lutero, aunque a ambos teólogos ya les separaba un abismo. Entre enero y marzo de ese mismo año el evangelismo popular causaba una gran excitación social en Ziwckau provocada por los predicadores locales. Wittenberg también vivía una oleada de entusiasmo popular instigada en parte por Karlstadt y alimentada por los estudiantes y la comunidad urbana.

Lo ocurrido en Praga prácticamente se repite en Sooden (Hesse) el otoño 1522. A la salida de Sooden siguió una peregrinación por las comarcas fronterizas de Sajonia y Turingia hasta que la Pascua de 1523, tras varios años de intensa actividad y gozando ahora de la protección del mayordomo del príncipe elector, Müntzer actuaba ya como pastor en la iglesia de San Juan de Allstedt, una pequeña villa artesana y agraria perteneciente al ducado de Sajonia con una polarizada comunidad de poco más de ciento veinte familias[34]. Allí conoció a la que sería su esposa, Ottilie von Gersen, una antigua monja noble, y gozó de gran popularidad por sus reformas en la liturgia y por la traducción y explicación en alemán de textos de pasajes de las sagradas Escrituras, mostrándose como un maestro de la fuerza expresiva, en consonancia con su teoría sobre la correspondencia de su verbo con el Espíritu Santo que hacía de él más un intérprete que un traductor. Esto multiplicaba los efectos sociales de su predicación. Sin embargo, antes de fin de año todo empujaba a que el teólogo, que por entonces se aplicaba a la creación de una *liga de los elegidos*, abandonara la ciudad. Precisamente a fines de ese año publicó uno de sus más importantes tratados, *De la fe fingida*, que marcaba un abismo frente los postulados de los reformadores luteranos y, en clave mística, ofrecía nuevas perspectivas sobre las enseñanzas bíblicas. Mantuvo, ya por entonces, una seria querella con el conde Ernst von Mansfeld, que llega a prohibir a sus administrados el acudir a los sermones y la liturgia de Müntzer. Éste prosiguió su apostolado y después de protagonizar, además, ataques directos contra Lutero, polemizar con algunos de sus colaboradores, pronunciarse contundentemente a favor de un bautismo no ritual sino interior y de la iconoclástica, proclama su *Carta a los príncipes de Sajonia sobre el espíritu de rebelión* que sometía a éstos a la revelación y legitimaba el derecho de rebelión contra el príncipe que no asumiera la defensa de la fe, puesto que de este modo se convertían en obstáculos para la concreción del reino de Dios[35].

34. Ll. Duch, «Thomas Müntzer: el hombre y su tiempo», cit., p. 32.

35. Ll. Duch, «Thomas Müntzer: algunes consideracions sobre el seu pensament»: *Afers* 9 (1990), p. 123.

El *Sermón a los príncipes*, que convertía el pasaje de *Romanos* 13[36] —referente común de cuantos buscaban amparo para fundamentar la obediencia civil— en un exhorto para la rebelión, circuló por toda Alemania, a pesar de las censuras del gran duque de Sajonia, Federico el Sabio. Lutero se distancia aún más de todo esto y llama a Müntzer a debatir con él en Wittenberg. A instancias de Lutero, el gran duque lo interroga en el castillo de Weimar. Müntzer niega las acusaciones de ataque contra los príncipes, pero reconoce haber creado una *liga secreta*, de la que no está dispuesto a hablar mucho. El gran duque repone a Müntzer en su puesto, pero lo hace para evitar que estalle una querella religiosa en la ciudad. El choque entre Müntzer y Ernst de Mansfeld, un «príncipe sin Dios», había dejado, sin embargo, una huella de radicalismo. Los incidentes siguieron. Partidarios de Müntzer saquearon e incendiaron la capilla dedicada a la Virgen de Mallerbach en las puertas de la ciudad. Este incidente creó un clima de tensión y desórdenes. El teólogo es llamado a exponer sus doctrinas ante el duque y el consejo de la ciudad. Esto ocurre el verano de 1524. El 13 de julio, en el castillo de Allstedt, Müntzer expone sus planteamientos sobre la palabra viva de Dios e ilustra con referencias a los textos de *Daniel*, el hundimiento de un mundo antiguo y el advenimiento de uno nuevo iluminado por el auténtico evangelio vivo. Recuerda entonces la palabra de Dios en el *Evangelio de Mateo* indicando que Cristo no ha venido a poner paz en el mundo, sino guerra, y que los príncipes están llamados a defender el contenido evangélico con las armas. Llega a afirmar que «si los luteranos tan sólo han venido para zaherir a los frailes y monjes, ninguna falta hacía que salieran de su cascarón»[37].

Los príncipes ahora ven al teólogo ya como un auténtico agitador social. Se le prohíbe predicar, se censuran sus escritos. Müntzer está convencido de su misión y trabaja para organizar una *federación* de ligas secretas para arrebatar el poder a los impíos y organizar un gobierno de elegidos que hiciera brillar de nuevo el Evangelio. Primeramente se acerca a la noción de una resistencia pasiva, pero poco a poco va madurando una opción más activa y violenta. En Allstedt se eludieron, por el

36. En donde se dice que se desarrollaba la idea de la obediencia a príncipes y magistrados, el deber de cumplir con ellos y sus tributos, puesto que «no ha puesto Dios a los reyes contra los buenos, sino contra los que obran mal», pero también se enuncia el principio de que «en el amor al próximo consiste el cumplimiento de la ley», explicando que para gozar de la vida de Cristo es preciso abandonar el pecado y abrazar la virtud. Esta opción implicaría salir de la «noche», «tiempo de la ignorancia» que oponía a la «luz del Evangelio» (F. Ximénez, *Epístolas de San Pablo apóstol, traducidas de la Bulgata e ilustradas con notas sacadas de los santos padres y expositores sagrados, por Don Francisco Ximénez, presbítero, añadidas a las canónicas de los apóstoles Santiago, S. Pedro, S. Juan y San Judas Thadeo. Ilustradas con notas*, Madrid, 1804, pp. 53-56).

37. E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., p. 53.

momento, mayores represalias, pero temiéndose que la presión aumentara la noche del 7 al 8 de agosto, secretamente, el profeta abandonó la urbe uniéndose a los sublevados en la ciudad libre de Mühlhausen, a quienes había enviado una embajada previamente. Allí, ya en julio, artesanos y clases populares urbanas y rurales espoleadas por el monje Heinrich Pfeiffer, que había abandonado ya su regla, se habían levantado en armas contra el gobierno municipal. Los rebeldes conocieron inicialmente el éxito, aunque al poco tiempo comenzaron las divisiones internas. Lutero contactó con el sector más moderado, que logró finalmente imponerse. El otoño de 1524 el exhorto de Lutero, quien ese año había difundido su escrito *Contra los profetas celestiales* mofándose de la jerga de éstos[38], conminaba a los antiguos insurgentes de Mühlhausen a expulsar a Müntzer y Pfeiffer. La voluntad de Lutero fue ejecutada: el profeta ni siquiera fue escuchado.



Retrato del Elector Federico de Sajonia, El Sabio. Témpera de Albrecht Dürer, 1496 (760 × 570 mm. Staatliche Museen, Berlin).

38. Al parecer, el exhorto inquietó a Karlstadt, quien no entendía que fueran exactamente iguales sus postulados quietistas y los llamamientos a la rebelión de Müntzer. Karlstadt actuaba entonces como vicario en Orlamünde y postulaba la negación del bautismo de los niños y una práctica simbólica de la eucaristía. Karlstadt y Lutero acabaron por enfrentarse en una posada de Jena, donde la distancia entre ambos quedó clara. El elector de Sajonia acabó por disponer el destierro de Karlstadt, que pasó a deambular de una ciudad a otra predicando y destilando opúsculos acerados contra la obra «del doctor Lutero».

Antes de abandonar la ciudad el profeta dio a la imprenta su escrito de *Denunciación expresa de la fe errada del mundo infiel, según el testimonio del Evangelio, expuesta ante la desdichada y miserable Cristiandad para que reconozca su desvarío*. En esta ocasión el teólogo firmó su escrito como «Thomas Müntzer, el del martillo», aludiendo y llamando a un enfrentamiento que ya era inevitable: «habrán de despertarse muchos para que con suma diligencia y ferviente rigor dejen limpia a la Cristiandad de gobernantes impíos»[39]. Éste fue el testamento de rebeldía que dejó en Mühlhausen antes de partir al exilio.

En su huida recaló en Bebra, cerca de Frankenhausen, alojándose en la casa de su seguidor y apóstol el librero Hans Hut, que acabará posteriormente acercándose, con Hans Denck, al anabaptismo[40], para luego propiciar una segmentación dentro del anabaptismo en torno a la controvertida cuestión de la violencia. También hizo un alto en Núremberg, ciudad a cuyos grupos dirigentes fueron destinadas las prevenciones de Lutero y los críticos escritos de Melanchton contra Müntzer. Sin embargo, en esta ciudad se le adhirieron tres de los más destacados colaboradores del pintor Albrecht Dürer. También hubo un acercamiento del propio pintor, especialmente sensibilizado hacia el Apocalipsis, a las tesis de Müntzer, aunque después de la masacre de Frankenhausen el artista se esforzó mucho en subrayar ante la oligarquía de Núremberg su condena a los «falsos profetas salidos del pueblo» y «mentirosos sabios fundadores de sectas». Divisas como éstas se podían leer en las inscripciones que acompañaban a la magnífica obra *Cuatro Apóstoles* que Dürer donó a la ciudad en 1526[41].

En este entorno, pero en círculos clandestinos proseguía su proselitismo el profeta de Stolberg, que era plenamente consciente de la dificultad de sublevar la ciudad frente a un patriciado bien asentado y podero-

39. E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., pp. 49-50.

40. Sobre la vinculación de Hut con el anabaptismo me remito a la opinión de Jedin (*Manual de historia de la Iglesia* V, Barcelona, 1966, pp. 272-273), que señala que Hans Hut fue bautizado por el propio Hans Denck. Sin embargo, dentro de estas corrientes reformistas las influencias podían ser muy notables. De hecho, la fe del propio Denck derivó hacia presupuestos más individualistas y espiritualistas que los de otros anabaptistas, puesto que, por ejemplo, Jacob Hutter, antes de ser ejecutado en 1536, llegó a crear en la Moravia de los primeros años treinta del siglo XVI sociedades-comunas agrarias de consumo y producción que transpiraban en su fundación principios religiosos del anabaptismo. De la misma forma, principios comunalistas alimentaron las actitudes de los anabaptistas, particularmente del panadero profeta Jan Matthys y los «Hijos de Dios» contra el príncipe-obispo de la ciudad episcopal de Münster entre 1530-1531 y 1533-1534.

41. El cuadro fue luego donado por la ciudad de Núremberg el 27 de agosto de 1627 y hoy se custodia en Múnich (Alte Pinakothek, Museo de Múnich). En las inscripciones que adornaban la obra, Dürer advertía sobre la peligrosidad de la violencia de los exaltados agitadores y las enseñanzas equivocadas (F. Checa, *Alberto Durero*, Madrid, 1993, p. 126).

so. Aprovechó estos momentos para refutar algunos de los infundios de Lutero y allí, en Núremberg, Müntzer dio a la imprenta alguno de sus más famosos exhortos como su *Apología sumamente justificada y respuesta a la carne sin espíritu que se solaza en Wittenberg y que de astuta manera, robando las sagradas Escrituras, ha mancillado muy deplorablemente a la lastimosa Cristiandad*, fuerte diatriba contra Lutero, y su más profunda *Manifestación explícita de la falsa fe*. En esta ocasión «Thomas Müntzer, el de Allstedt» dedicó su escrito «al serenísimo príncipe primogénito y todopoderoso Señor Jesucristo [...] así como a su afligida esposa única, la pobre Cristiandad». Quien poco antes se considerara «el martillo» para construir la nueva Jerusalén parecía más consciente del desenlace de los conflictos que generaba el movimiento popular.

En la *Apología* Müntzer no es más que «el grandioso Lutero de los primeros tiempos en persona [...] quien, por así decir, levanta la voz contra el Lutero posterior, el partidario de la clase principesca, y se pone al descubierto la ideología que amparaba con las Escrituras a la vida regalada, a la explotación y a la clase de los tiranos sin remedio posible»[42]. Sin embargo, quien escribe es el profeta del hombre común y lo hace contra lo que significaba «la doncella Martín, esa casta ramera babilonia», «el pagano por excelencia», «el padre moscamuerta», «el seguro archicanciller del diablo», «el siervo de Satán», «el doctor Mentira», a quien Müntzer imaginaba disfrutando en Wittenberg de los placeres de una vida regalada y bañada con vino de malvasía, precisamente en la ciudad que ya había obligado a Karlstadt a convertirse en otro viajero apátrida. El alegato de Müntzer sobre la *sola fide* —no una fe fácil, sino costosa, que exige obras, esfuerzo y mortificación— fue tan contundente que también fue expulsado de Núremberg y su escrito fue secuestrado con diligencia, a pesar de lo que circuló de mano en mano antes de que estallara la Guerra de los Campesinos contribuyendo a alimentar la insurrección.

Este escrito quedó sin respuesta de Lutero, pero las palabras de Müntzer llegaron lejos e incluso calaron entre los anabaptistas de Zurich. El profeta del hombre común cruzó Suabia y llegó a Alsacia y Suiza, tomando contacto con los anabaptistas suizos[43], para luego regresar a la Selva Negra. En su itinerario, sus postulados se fueron haciendo más revolucionarios. En octubre de 1524 recibió y envió emisarios, alentando e inspirando los famosos *Doce Artículos* de los campesinos sublevados, pero sin llegar a redactar sus contenidos, tarea que ocupó a Sebastián Lotzer y al párroco Christoph Schappeler de Memmingen, cercanos a

42. E, Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., pp. 52-53.

43. Según Engels, hubo contacto y apoyo de los anabaptistas, pero Skinner («Los fundamentos del pensamiento político moderno [2]», en *La Reforma*, México, 1993, p. 86) subraya que el último punto no ha quedado demostrado.

las posiciones de Zwinglio, quienes contaron con la ayuda de Balthaser Hubmaier, próximo al por entonces emergente anabaptismo. Según confesó Müntzer en el potro de tortura cuando fue capturado, en Basilea la sedición no la causó él, había estallado ya cuando él llegó[44]. Es posible que él influyera en la rebelión desde Sajonia y Turingia, junto a los mineros de Mansfeld y las ligas de elegidos que había dejado en Allsted, habiendo pasado por Suabia, Alsacia y la frontera suiza, territorios donde actuaban sus emisarios, pero previamente ahí «ya brotaban las primeras llamaradas»[45].

A principios de 1525 volvió el teólogo a Mühlhausen como pastor. Allí, la Navidad anterior las turbas, dirigidas por Pfeiffer, habían atacado los bienes y propiedades eclesiásticas. Müntzer logró influir en las gentes de forma que se producen elecciones y el gobierno urbano queda en manos de un *Consejo Eterno* inspirado en planteamientos comunalistas. Una expedición de insurrectos devasta la región. Müntzer alienta los castigos contra los tiranos y «los sin Dios». La ciudad libre se convierte en centro de acogida de miles de refugiados y ante la reacción previsible de los príncipes, se organiza una defensa armada. A principios de marzo de 1525, habiendo cruzado la revuelta y sorteado los espías, Müntzer apareció en la región minera de Sajonia. La sublevación ardía a su alrededor, pero en torno a Frankenhausen se iban congregando grupos de gentes mal armadas y desorganizadas. Al parecer, el teólogo trató de agrupar en este punto también el mayor contingente posible de las fuerzas de los mineros. A la actitud diletante de los condes Albercht y Ernst de Mansfeld el profeta replicó con dos cartas durísimas condenando el freno que suponían los condes para *los elegidos*:

> Temblor y temblor sobre todo aquel que obra mal, Romanos, 2, 9; que tan mal uso hagas de la Epístola de Paulo me parece deplorable. Pues pretendes reafirmar con ella a la autoridad malévola sobre toda la masa del pueblo [...]. ¿Crees acaso que Dios no se interesa más por su pueblo que por vosotros, los tiranos? Amparado bajo el nombre de Cristo quieres obrar como un pagano y escudarte con Paulo; pero habrá quien te salga al paso, y a ello has de atenerte. Si consientes, según Daniel 7 [el imperio de los reinos terrenales serán entregados al pueblo de los santos], en reconocer que Dios ha otorgado el poder a la comunidad y en presentarte ante nosotros y abjurar de tu fe, estaremos dispuestos a admitirlo y te miraremos como a un hermano más entre nosotros; de otro modo, nada nos ha de importar tu vana e insípida presunción, y te combatiremos como a enemigo hereditario de la fe cristiana. Ya sabes, pues, a qué atenerte.

44. E, Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., pp. 59.
45. *Ibid.*, p. 61.

Al católico conde Ernst, que ocupaba el castillo de Heldrungen, cerca de Frankenhausen y había prohibido a sus mineros asistir a los sermones de Müntzer en Allstedt, el profeta advertía:

> Si no estás dispuesto a humillarte ante los insignificantes, yo te digo, para que sepas que tenemos órdenes terminantes, que el Dios de vida eterna nos ha encomendado te expulsemos de tu silla con el poder por Él conferido; pues eres totalmente superfluo para la Cristiandad y eres un continuo escobazo dañino para los amigos de Dios, por lo que tu madriguera ha de ser destruida y reducida a cenizas. Queremos conocer tu respuesta hoy mismo, de modo que ya sabes a qué atenerte. Nosotros haremos sin dilación aquello que Dios ha ordenado; tu, por tu parte, haz lo que estimes más conveniente; yo ya voy de camino para allá[46].

Ambas cartas estaban fechadas el 12 de mayo de 1525. Hasta entonces los rebeldes parecían irse imponiendo. Müntzer aglutinaba las aspiraciones de decenas de miles de campesinos, mineros y pequeños artesanos de Turingia y Sajonia. El profeta de Stolberg albergaba el proyecto de erigir su iglesia de los elegidos alrededor de Mülhausen. Algunos nobles incluso se sumaron a la causa. Federico el Sabio, enfermo y superado ya por los acontecimientos, se mantuvo indeciso hasta su muerte, el 5 de mayo, pero su hermano y sucesor prestó más atención a los asertos luteranos del reformador de Wittenberg en su *Contra las hordas*, incitando a los príncipes a aplastar la rebelión. En esos momentos controlaban gran parte de Franconia, pero en pocos días todo cambió.

Hasta entonces, los grandes de Sajonia habían mostrado una gran indecisión sobre el bando donde colocarse. Los mineros en armas podían haber supuesto un gran estorbo a las tropas principescas, particularmente para las de Felipe de Hesse. Éstas cortaban toda posibilidad de socorro a los rebeldes desde Franconia o Suabia para luego avanzar hacia Frankenhausen y, a pesar de estar ocupadas Mühlhausen y Erfurt por los rebeldes, el 14 de mayo pasaron a ocupar, por el sur, las colinas que rodeaban Frankenhausen. El día 15, el ejército de Hesse logró rodear la ciudad por el norte con unas fuerzas de unos tres mil infantes, algo menos de un millar de caballería pesada y una potente artillería, frente al revolucionario ejército del profeta, que no contaba siquiera con pólvora suficiente para cargar sus escasos cañones. Los rebeldes trataron de evitar el enfrentamiento, pero toda posibilidad pasaba por entregar a Thomas Müntzer y a sus colaboradores más cercanos. Eso no ocurrió. Sin embargo, cuando se estrechaba el cerco en torno a los insurrectos se pudo ver el arco iris. Hans Hut declaró después, en la

46. Fragmentos de estas dos cartas han sido incluidos por Bloch en su estudio sobre el teólogo alemán (*Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., pp. 87-89).

cuestión de tormento, que él lo había visto y que fue entonces cuando Müntzer había gritado a los rebeldes que allí tenían la señal de que Dios estaba de su parte, que combatieran con coraje.



Müntzer alienta a los campesinos en la batalla de Frankenhausen. Fragmento del mural panorámico de Werner Tübke para el *Thomas Müntzer Memorial* en Frankenhausen.

Los rebeldes, más de ocho millares, fueron derrotados sin lucha apenas. Sobre ellos se disparó la artillería cuando aún no se había respondido a la tercera embajada de los insurrectos para evitar el derramamiento de sangre. A continuación pasaron jinetes e infantes a cuchillo, provocando un reguero de sangre y más de cinco mil víctimas entre los sublevados. Los más estrechos colaboradores de Müntzer ofrecieron la única resistencia militar reseñable y provocaron las pocas bajas que se contaron, menos de una decena, en los ejércitos principescos. En los lugares vecinos, campesinos y gentes ansiosas de recompensas delataron a rebeldes refugiados que huían de la muerte. De este modo, Thomas Müntzer fue delatado y capturado y entregado a Ernst de Mansfeld ese sangriento 15 de mayo. El conde lo encerró en Heldrungen y allí fue interrogado y sometido a tortura, tras lo que se difundió una supuesta carta de Müntzer escrita al dictado en que se exhortaba a los rebeldes de Mülhausen a deponer las armas[47]. La ciudad fue sitiada. Pfeiffer logró escapar del asedio, pero pronto fue capturado y murió sin arrepentirse. El 27 de mayo, con medio centenar de insurrectos, entre los que se encontraba Pfeiffer, cayeron ante los ejércitos principescos. Müntzer fue decapitado fuera de las murallas

47. Bloch (*Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., p. 96) sostiene muy razonablemente que la misiva era falsa.

de Mülhausen tras haber sufrido una larga y cruel tortura en Heldrungen y, según describieron varios cronistas interesados, entre ellos Melanchton, retractándose de sus planteamientos. Tras la decapitación del profeta de Stolberg, su cabeza se exhibió públicamente clavada en una pica.

La represión, tanto católica como luterana, fue muy dura. A lo largo de todas sus fases, el conflicto dejaba atrás alrededor de cien millares de víctimas entre los insurrectos. Después de todos estos episodios la conciencia del hombre común dormitó varios siglos. La masacre de Frankenhausen dejó una huella imborrable entre todos cuantos participaban de todo un ambiente de renovación religiosa y conocieron en primera persona las querellas y controversias, contribuyendo este hecho a la conformación y difusión de nuevas formas de espiritualidad. En momentos inmediatos a estos trágicos acontecimientos el propio Albretch Dürer tuvo una apocalíptica visión onírica que trasladó a una magnífica acuarela y acompañó de una nota autógrafa en que explicaba las sensaciones que esta experiencia le había transmitido y pedía a Dios que los tiempos mejorasen. Menos de un año después el visionario pintor se alineaba inequívocamente con la ortodoxia luterana que representaba la oligarquía de Núremberg:

> En 1525, durante la noche entre el miércoles y el jueves después del Domingo de Pentecostés tuve esta visión en mi sueño y vi cómo muchos gigantescos torrentes caían del cielo. El primero se estrelló a cuatro millas de mí con una fuerza y estrépito terrible y se extendió cubriendo el suelo. Yo estaba atónito y me sobresalté ante la eclosión de agua. El torrente era formidable. Parte de las aguas caían a cierta distancia y otras muy cerca, y lo hacían con tanta fuerza que parecían caer todas a la vez. Sin embargo, el primero, que golpeó el suelo tan repentinamente, había caído con tanta velocidad y fue acompañado de vientos y estrépitos tan amenazadores que cuando me desperté todo mi cuerpo temblaba y no pude recobrarme en largo tiempo. Al levantarme por la mañana pinté lo que había visto. Quiera Dios que mejoren las cosas.

La influencia de los escritos y sermones de Müntzer dejaron posteriormente una huella importante en el anabaptismo[48]. En el punto del sacramento del bautismo, aunque Müntzer restara importancia al rito y la confiriera al «bautismo interior», sin aceptar como suficiente la fe del niño, no rechazó el bautizo de los niños entendiendo que el rito tenía una

48. Postulaba este movimiento el bautismo tardío (con la voluntad ya madura del sujeto) o el *rebautismo*, libre elección de la confesión o de los dogmas y doctrinas que se aceptaban, moral libremente decidida, libertad de espíritu de los elegidos, por encima de la autoridad civil. La represión del anabaptismo fue muy dura tanto en Alemania y Austria, como en Suiza, Holanda y Dinamarca. El grupo de Hans Hut acabó por asentarse en Moravia, donde se toleró su presencia. Hut, sin embargo, volvió a Augsburgo y allí fue ajusticiado.

finalidad instructiva cristiana y suponía una participación humana —la de los padrinos— y divina, del Espíritu Santo. Apóstoles de Müntzer como el librero Hans Hut, que incluso sobrevivió a la batalla de Frankenhausen, colaboraron con el anabaptismo más radical de los grupos de Augsburgo, Núremberg y Estrasburgo. En el frente pacifista del anabaptismo se encontraban las tesis de Hans Denk. En el plano personal, más fortuna que Müntzer tuvo Karlstadt, que, contrario a la violencia pero envuelto en la revuelta cuando los rebeldes rodearon Rothenburg ob der Tauber, logró huir con su familia y prolongar su vida, gracias a un retracto y petición de auxilio al propio Lutero, hasta caer presa de la peste en Basilea en 1541.

3. *La rebelión del hombre común*

En la Alemania de principios del siglo XVI la noción de «hombre común» asumía una dimensión colectiva que integraba a cuantos se encontraban influidos, reglamentados o gobernados por otros. Esto no sólo incluía a las masas campesinas de la Alemania meridional y el Tirol sino también a las gentes de los suburbios urbanos de Sajonia y Turingia. Molineros, herreros, panaderos, sastres y tejedores, tenderos, guardeses, toneleros, aprendices y oficiales de diversos oficios, mineros... rufianes y desclasados se integraban dentro de una misma abstracción que refería a gentes no privilegiadas del campo y la ciudad que asumían, con cierto grado de consciencia, las nociones de libertad cristiana y la palabra de Dios interpretándola en términos de ruptura con el orden feudal y las jerarquías sociales tradicionales. La rebelión que estalló en junio de 1524 en Stühlingen para extenderse por el Rin, Suabia, Franconia, Alsacia, el Tirol, Turingia y Bohemia se encendía no sólo por la voz de los predicadores populares o el verbo de Müntzer. Las esferas de sociabilidad campesina y la transmisión oral eran vehículos transitados por las propuestas de reformadores, profetas e insurrectos.

La disolución del orden feudal, el alza de los precios, el incremento de la presión fiscal de los señores eran elementos que se sumaban a las aspiraciones de justicia social del hombre común, apoyadas en la Biblia. En 1525, desde el sur de la Selva Negra la epidemia de la rebelión se extendió por varios cantones suizos, Württemberg, Alsacia, Suabia, Renania, Turingia, Franconia... Sajonia y en los dominios patrimoniales de los Habsburgo bajo la forma de una cadena de levantamientos campesinos, artesanos y mineros que coincidían en pretender suprimir el diezmo sobre animales y cereales, la abolición de la servidumbre, lograr la libertad de caza y pesca, el derecho de madera, la negociación entre los campesinos y sus señores, el aligeramiento de las rentas, la devolución de comunales usurpados por los señores territoriales, la abolición de los

«malos usos» y la supresión de las corveas, la recuperación de potestades jurisdiccionales de modo que las controversias entre campesinos se arbitraran en armonía con la costumbre. Todo esto era una materia especialmente sensible por ser conforme con la palabra de Dios viva en el hombre común, siendo, por tanto, la comunidad el actor del movimiento evangélico. Éste, y no una explicación puramente económica, era el argumento central para explicar la rebelión de ese hombre común al que Müntzer consideraba como el mortificado depositario de la revelación[49]. De algún modo, aunque de forma difícil de explicar hasta dónde



Tres campesinos en conversación. Grabado de Albrecht Dürer, 1497 (108 × 77 mm. Metropolitan Museum of Art, New York).

o con qué medida se contemplaban estos principios, el reino de Dios en la tierra sería una teocracia en una sociedad comunal e igualitaria.

A pesar de los enfoques materialistas inspirados principalmente por la historiografía marxista, al parecer la situación económica de los campesinos del sur de Alemania en las primeras décadas del siglo XVI no era trágica sino, dentro de unos niveles que eran más o menos comunes entre los europeos de los inicios de la época Moderna. De hecho, al final del conflicto muchos campesinos fueron capaces de pagar las elevadas sumas que les habían sido impuestas como castigo[50]. No eran cuestiones

49. Bloch (*Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., pp. 66-68) también reconoce este punto.

50. Lo anota Stalnaker («Towards a social interpretation of the German Peasant War», en R. W. Scribner y G. Benecke [eds.], *The German Peasant War of 1525. New Viewpoints*, London, 1979, p. 27) y lo recoge Lortz (*Historia de la Reforma*, cit., p. 347). Para Stalnaker se trataba fundamentalmente de la sensación popular de que sus expectativas eran

absolutamente tangibles aquellas que empujaron a la rebelión, sino, particularmente, inmateriales, derechos vulnerados, usos comunitarios, costumbres de pastos, aprovechamiento de aguas, praderas, bosques, caza, la voluntad de restaurar «la vieja ley» o «la antigua tradición»... a lo que se añadía una crisis y cuestionamiento de viejas dependencias feudales[51]. En algunas regiones, incluso, se tenía como horizonte un «giro hacia Suiza» y su organización más localista[52] y en todas hubo algún tipo de efervescencia política que pretendía opciones gubernativas más autonomistas y participativas, apoyadas sobre viejos valores consuetudinarios y comunalistas[53]... todo eso era lo que estaba siendo discutido y, sobre todo, la concepción de la palabra de Dios y la revelación[54].

En este punto, aunque la rebelión estalló primero y más intensamente en el sur y, aunque el movimiento de la sublevación fue muy heterogéneo en cuanto a la participación social y la naturaleza, condición y compromiso de los líderes, ninguno de éstos alcanzó la profundidad y capacidad

frustradas por los grupos dirigentes. Blickle no comparte totalmente ese punto de vista (cf. *The Revolution of 1525. The German Peasant's War from a new Perspective* [1977], Baltimore, 1981, pp. 88-89 e Íd. «The 'Peasant War' as the revolution of the common man», en R. W. Scribner y G. Benecke [eds.], *The German Peasant War of 1525*, cit., pp. 19-22). Piensa que, al menos, debió darse la sensación de que las circunstancias estaban empeorando y las condiciones de vida sufrían deterioro. A pesar de eso, subraya como factor de la rebelión la percepción popular de los abusos de los señores locales, así como la presencia de otros factores que dotaron de ingredientes locales más específicos a las revueltas: en el Tirol, al parecer, fueron más las expectativas políticas que en Franconia o Suabia, por ejemplo, y el componente antifeudal era inexistente en Turingia.

51. P. Blickle, *The Revolution of 1525*, cit., pp. 29-48 y 68-75; J. C. Stalnaker, «Towards a social interpretation of the German Peasant War», cit., pp. 26-27. Para Stalnaker era más importante la percepción popular de que se vivían circunstancias injustas, de que se había vulnerado un sentimiento tradicional de justicia social, que los condicionantes económicos y los excesos concretos protagonizados por los señores territoriales y jurisdiccionales, o los príncipes.

52. Lo ha subrayado Thomas Brady en su estudio sobre comarcas austriacas («The common man and the Lost Austria in the West: a contribution to the German problem», en E. I. Kouri y T. Scott [eds.], *Politics and Society in Reformation Europe*, London, 1987, pp. 154 ss.).

53. H. Buszello, «The common man's view of the State in the German Peasant War», en R. W. Scribner y G. Benecke (eds.), *The German Peasant War of 1525*, cit., pp. 110 ss. Buszello (p. 119) subraya que los planteamientos comunalistas y de destrucción del orden social para crear uno diferente no deben llevarnos necesariamente a pensar que cuajaran propuestas absolutamente igualitaristas ni siquiera entre los rebeldes, puesto que en casos muy excepcionales se plantearon formulaciones concretas en ese sentido.

54. Blickle (*The Revolution of 1525*, cit., pp. 91-92) ha llegado a hablar incluso de un biblicismo contra el feudalismo para explicar el factor aglutinante que fue componente religioso en la sublevación campesina: «los doce Artículos adquirían su fuerza explosiva desde la formulación de la ley de Dios como un nuevo principio legal, una ley que podría proveer cimientos legales para superar los problemas estructurales del feudalismo o incluso para destruir completamente el feudalismo».

de Thomas Müntzer. A pesar de todo, tampoco él consiguió aglutinar la rebelión. Por eso, entre otras cosas, no pudo ser lo que Ernst Bloch consideró que representaba: el teólogo de la revolución. El protagonismo recaía directamente en el hombre común, es decir, aquel concepto bajo el que se agrupaban muy diversas fuerzas que tenían en común su posición a la autoridad que representaban los príncipes y señores territoriales. Esto suponía una coalición entre el campesino y el hombre de las ciudades, artesanos y mineros. El campesino, el minero el artesano o pequeño comerciante no tenía opciones para participar activamente en gobierno local, la rebelión pretendía también buscar nuevas y más participativas formas de incorporación a esos gobiernos locales y a la toma de decisiones. Fruto de estas aspiraciones, tanto como de la sensibilización ante los agravios señoriales y la palabra viva de los profetas fueron cuajando los ideales comunitarios y haciéndose explícitas reivindicaciones de justicia social.

Había sin duda en la Alemania del temprano siglo XVI un hombre común, compuesto colectivamente por las gentes no privilegiadas, sin plenos derechos de ciudadanía[55], criados, artesanos, particularmente gentes ocupadas en oficios poco honrosos, campesinos... y por quienes representaban estas mismas sensibilidades. En el contexto de la Guerra de los Campesinos de 1525 con el mismo término también se aludía a los líderes de la rebelión, percibiéndose el episodio como un contexto en que el hombre común que adquiría, personalidad y protagonismo político. «Si Dios quiere, pondrá fin al gobierno del hombre común» proclamaba el elector de Sajonia en los peores momentos del fatídico 1525[56]. Así lo veía el elector de Sajonia, como una vuelta del revés del orden, porque el hombre común estaba más frecuentemente entre los gobernados que entre los gobernantes, entre los siervos que entre los señores; sin embargo, a veces, el término incluso se confundía con el de padre de familia. No obstante, si hubo un hombre común en 1525 que implicara una concepción colectiva y contuviera la idea de representación y personificación de la comunidad, también hubo una *mujer común* que quedaba integrada dentro de esa misma conceptualización, pero que emergía con identidad propia en circunstancias concretas.

Aunque el papel de la mujer en las sublevaciones no ha recibido demasiada atención, los estudios que han sido realizados le atribuyen

55. En muchas ciudades protestantes de Alemania y Suiza clérigos y algunos segmentos desfavorecidos de la sociedad —particularmente inmigrantes urbanos en áreas suburbiales— no gozaban de plena ciudadanía (M. Mullett, *Radical Religious Movements in Early Modern Europe*, cit., p. 61 y K. Cozk, «The socio-economic structure and political role of the suburbs in Saxony and Thuringia in the age of the German Early Bourgeois Revolution», en R. W. Scribner y G. Benecke [eds.], *The German Peasant War of 1525*, cit., pp. 85-90).

56. P. Blickle, *The Revolution of 1525*, cit., p. 1223.

protagonismo como fuentes de rumor y canales de información en el desarrollo de los acontecimientos. Pero su participación no se quedó ahí. En Mülhausen, por ejemplo, en uno de los episodios finales del conflicto, los rebeldes trataron de evitar la masacre. Las mujeres avanzaron hacia una delegación de la coalición principesca para pactar la entrega de la plaza. En este momento la comunidad quedaba bajo la representación de las mujeres que avanzaban sin armas hacia una tropa masculina armada. Los hombres de Mülhausen no sólo delegaban en esos momentos las aspiraciones comunitarias en las mujeres, sino que además habían declinado encargarse de la protección física de ellas. A pesar de todo, aparentemente los príncipes entendieron que la comitiva femenina no representaba al conjunto de la comunidad, de forma que fue necesario que saliera un grupo de hombres para que se entendiera que efectivamente los rebeldes deponían sus armas[57].

La fuerza de los rebeldes quedó dividida y fue presa fácil de los señores y la Liga de Suabia fue aniquilando sucesivamente a las turbas. De manera consecutiva fueron cayendo Suabia, Alsacia, Württemberg, Franconia y Turingia. A pesar de que el 15 y 17 de mayo cayeron Frankenhausen y Zabern respectivamente, el 24 de ese mes aún se rendía Friburgo a las hordas campesinas, pero el avance de la Liga de Suabia era inexorable: el 25 de mayo cayó Mühlhausen y dos días más tarde, el 27, Müntzer fue ajusticiado. A pesar de todo, aún hubo resistencias importantes hasta noviembre de 1525 e incluso episodios muy sangrientos. La Liga de Suabia concitó unión de príncipes y señores territoriales con credos diversos unidos por el interés común de aplastar la sublevación popular.

La rebelión que brotó en las cercanías de la Selva Negra y pronto se extendió a Constanza, Suabia, Württemberg y Alsacia, a mediados de 1524 tenía un encuadre previo, desde al menos las últimas tres décadas del siglo XV, de conflictos, como el de 1524, teñidos de mensajes antifiscales y antifeudales de justicia social amparada por principios bíblicos. Por su parte, desde otras perspectivas, los dialoguistas alemanes de inicios del siglo XVI solían colocar como protagonista de sus diálogos literarios un arquetípico *campesino*, personaje que solía asociarse a la opresión y pobreza y que participaba con consciencia y coherencia en la narración, a pesar de expresarse con una cierta resignación ante la vida por razón de sus limitados recursos y oportunidades[58]. En la cuenca del Rhin y más al norte, sin embargo, en Turingia y Sajonia donde la rebelión se extendió en el invierno entre 1524 y 1525, antes de alcanzar

57. L. Roper, «'The common man', 'the common good', 'common women': gender and meaning in the German Reformation commune»: *Social History* 12/1 (1995), pp. 14-16.

58. J. Delap, «Early modern German dialogs on poverty and Paul Rebhun's Klag des Armen Manns»: *Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur* 22/4 (1993).

el Tirol, Estiria y Carintia, los sublevados principalmente se encontraban entre los mineros y clases populares urbanas y la rebelión asumió un más marcado componente anticlerical.

La insurrección, globalmente considerada, fue protagonizada por más de trescientos mil campesinos encendidos por el fuego de la palabra de predicadores populares que, como Müntzer, como otros muchos reformadores de muy diversa condición y como el propio Albrecht Dürer, concebían que el mundo podía ser mejor. El corazón del conflicto estuvo en torno a Suabia. En Franconia adoptó una manifestación más urbana. En Turingia el retorno de Müntzer a Mühlhausen en febrero de 1525 espoleó los ánimos y, pronto, el ejemplo de Mühlhausen fue secundado por las *ligas de elegidos* de Allstedt hasta la derrota de los sublevados. Ésta arrojó alrededor de seis millares de víctimas entre sus filas y la captura de Müntzer cerca de Frankenhausen en mayo de 1525. Desde entonces el retroceso de los rebeldes fue evidente. En el verano prácticamente la revuelta había sido sofocada, salvo en Salzburgo y el Tirol. Los últimos episodios dieron lugar a escenas muy duras y sangrientas castillos asaltados, comunidades masacradas, presos torturados, ejecuciones públicas... ponían acento trágico al fin del conflicto. En el balance hay que contar entre las víctimas populares más de cien mil campesinos. Éstas se contaron tanto en el campo de batalla como con la represión. Al parecer, después de la derrota, ejemplos como el del obispo de Würzburg, que recorrió sus territorios, ya pacificados, acompañado por su verdugo dispensando el tratamiento que entendía merecían los antiguos insurrectos[59], fue un episodio más de la crueldad con que se manifestó la durísima represión. El momento decisivo fue el encuentro del 15 de mayo de 1525 en Frankenhausen, no lejos de donde se encontraba Lutero, pero un Lutero ya casado, establecido y apoyado por muchos príncipes alemanes, muy distinto del agustino que redacto las 95 tesis de 1517. Éste era el Lutero que ese mismo mes de mayo había redactado su diatriba *Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos*, llamando a los príncipes a castigar con dureza a los «perros rabiosos» rebeldes y sus instigadores, particularmente, a «ese archidiablo que reina en Mülhausen, donde lo único que ocasiona es asesinatos, robos y derramamiento de sangre».

La personificación del mal absoluto no era otro que Thomas Müntzer, según Lutero «un asesino desde el principio». Müntzer, sin embargo, había demostrado la fuerza de la palabra, algo que Lutero había defendido menos de una década antes en el encuadre de su querella con los emisarios pontificios e imperiales. El activismo de Müntzer había traído

59. J. Lortz, *Historia de la Reforma*, cit., p. 354.

como uno de sus efectos una organización clandestina de *ligas secretas* basadas en el contacto y confianza personal, tanto como en el carisma de los predicadores profetas. En Turingia y su entorno Müntzer llegó a contar con más de una treintena de sociedades secretas o *ligas de elegidos*. En Suabia cuajaron también fórmulas asociativas que articulaban la rebelión popular. Las autoridades principescas y urbanas actuaron con prontitud, pero con eficacia muy contrastada y con un relativo éxito, para tratar de evitar que el conflicto fuera a mayores. A cohesionar a los rebeldes contribuyó la difusión no sólo de los sermones de predicadores como Müntzer, sino también las proclamas que los propios sublevados mantenían: los *Doce artículos* expresados por los rebeldes en Memmingen en 1525, la hermandad cristiana en la Selva Negra y Franconia, iniciativas para lograr una mayor representación social y compromiso en la gestión y gobierno municipal en Frankfurt y los artículos de Meran en Tirol. Muchos de estos documentos y actitudes cohesionadoras se apoyaban en nociones tradicionales que demostraban la vigencia del comunalismo y del republicanismo. Aunque las concepciones que podían asociarse a estos términos no fueran completamente homologables en el conjunto de los movimientos radicales con que tuvieron que enfrentarse Lutero y los príncipes alemanes.

Si en las regiones meridionales de los territorios alemanes, el *hombre común* se influyó por los movimientos anabaptistas que emergían de Zurich y se expresó por medio de documentos esenciales como *Los doce artículos del campesinado de Suabia*, de marcado acento antifeudal, en la Alemania central y septentrional las predicaciones proféticas de Müntzer confirieron un importante componente urbano y espiritualista, apocalíptico, al movimiento rebelde. Los campesinos de la Selva Negra reivindicaban que se suprimieran los castigos arbitrarios, que desaparecieran algunas cargas feudales, como la tributación por defunción, que la presión señorial no se cebase con las viudas y huérfanos, que cesaran las usurpaciones señoriales sobre los comunales y usos colectivos... también se indicaba que si alguno de los artículos no era conforme con la palabra de Dios, estaban dispuestos a desistir de ellos. A pesar de ello, Lutero entendió el conflicto en otra clave, particularmente, política. Descalificó la revuelta del hombre común y sus fines; desató sus críticas más contundentes contra las hordas campesinas y contra Thomas Müntzer. No obstante, había sido previamente el propio Lutero quien había hecho estallar todo este frente de controversia y conflicto religioso que aún bien entrado el siglo XVII no estaba resuelto, activando hasta entonces la conflictividad y la tensión en las relaciones internacionales hasta entonces. Los derrotados insurrectos, sobre todo Thomas Müntzer, consideraban que el fracaso de Frankenhausen y los que siguieron constituían una prueba, dura pero una prueba divina al fin, para, por medio de la mortifica-

ción y sufrimiento, fortalecerse y lograr una purificación del alma. Si en este asalto cundió el fracaso, esto mismo era otra nueva prueba de Dios para los elegidos y una ocasión para proseguir en el intento de lograr la fundación del reino de Dios en la tierra.

Después de Frankenhausen, la rebelión del hombre común podía concretarse en otras circunstancias aunque, decididamente ya no sería de la misma forma. En los años siguientes los movimientos anabaptistas heredaron el espíritu de los campesinos de la Selva Negra y, en parte, del profeta de Allstedt; sin embargo, fueron movimientos muy fragmentarios y heterogéneos que bascularon hacia las opciones pacifistas que defendiera Hans Denk. En el polo opuesto se encontraban las posturas de Hans Hut, el antiguo apóstol de Müntzer que difundió el anabaptismo en Moravia y guardaba una fuerte cicatriz vital causada por sus experiencias en Mühlhausen. Lo cierto es que la opción pacifista se fue imponiendo en el anabaptismo, sobre todo, después de los años treinta del siglo XVI, abatida ya la comuna de Münster[60]. A pesar de ello, los episodios vividos en esta ciudad, donde habían recalado algunos exaltados müntzerianos huyendo de la represión en Sajonia y Turingia, afianzaron una imagen muy negativa del movimiento anabaptista que, en las siguientes décadas, fue reprimido con gran rigor y dureza en Suiza, Holanda, Dinamarca y varias regiones alemanas[61].

Entre los rebeldes de Münster se contó un fervoroso discípulo de Müntzer llamado Melchior Rink, quien, al igual que el librero Hans Hut, había vivido la jornada del 15 de mayo de 1525 en Frankenhausen y se presentaba como alguien a quien Dios salvó para contribuir a proseguir la misión de Müntzer. Otro müntzeriano, el peletero Melchior Hofmann, introdujo el pensamiento del profeta en Holanda, aunque allí poco a poco los melchioritas lo que gestaron fue una secta anabaptista que optaba por la espada para enfrentarse a quienes pretendían acallar *la palabra*. Fruto de este grupo fue Jan Mathys, un panadero de Haarlem visionario y proselitista, y Johann Bokelson, un sastre de Leyden. Ambos fueron apóstoles de la defensa militante, incluso violenta, de la verdadera iglesia de los elegidos. Hofmann retornó a Estrasburgo fracasando en su intento de extender la iglesia a esta ciudad. Este fracaso movió el interés hacia Münster, a cuyos ciudadanos predicó en 1533.

60. El profesor Hsia (*The German People and the Reformation*, London, 1988, pp. 51-120) ha realizado una narración detallada de lo ocurrido.

61. Bloch (*Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., pp. 113-115, 118-119 y 252-255) ha observado una cierta relación, discutible desde muchos puntos de vista, entre los ideales igualitaristas de Müntzer y los anabaptistas, por un lado, y Winstaley y los *diggers* británicos de 1648, por otro. Igualmente, observa resonancias de un anabaptismo-comunalismo revolucionario en episodios de la Revolución francesa, el marxismo y el bolcheviquismo.

Allí llegaron en 1534 desde Amsterdam Mathys y Bokelson (Johann de Leyden). Lo que ocurrió después fue un resultado híbrido, que combinaba el espíritu guerrero, la ascética y la rememoración de los antiguos reyes de Israel, aunque fueran esquemas compatibles con el comunalismo y el harén. La ciudad, sitiada por sus adversarios, se arruinó. Su defensa se hizo cada vez más débil, y finalmente cayó. Johann de Leyden y los demás *guías* de esta teomonarquía urbana fueron torturados y sus cadáveres colgados en jaulas exhibidas en lugares bien públicos y visibles y reconocibles en la geografía urbana. La victoria señorial sobre el anabaptismo quedó establecida en toda Alemania ya antes de 1540.

En Moravia y las antiguas regiones hussitas, el anabaptismo se logró asentar, incluso después de que Hut fuera ejecutado en Augsburgo. A ello contribuyó la labor de un emigrante tirolés llamado Jacob Hutter, promotor de una hermandad hutteriana que, a pesar de que su inspirador fuera quemado vivo en Innsbruck a principios de febrero de 1536, subsistió durante casi cien años, hasta que en 1620 un ejército austroespañol derrotó en la Montaña Blanca, cerca de Praga, a los insurgentes checos alzados contra los Habsburgo. Con posterioridad a estas fechas la represión obligó a estos grupos anabaptistas a trasladarse a Hungría; sus descendientes se fueron instalando en Ucrania, donde logró asentarse una comunidad apostólica más o menos estable hasta la implantación del servicio militar obligatorio en el siglo XIX, momento en que muchos de estos antiguos anabaptistas emigraron a los Estados Unidos, constituyendo colectividades apostólicas basadas en la laboriosidad, el sentido de comunidad y el ascetismo.

A pesar de todo, el comunalismo no sólo se expresó por medio de las expuestas vías y en fechas posteriores a los levantamientos campesinos en la Selva Negra. Ciudades como Ziwckau o Wittenberg, animadas por predicadores y profetas en los años 1521 y 1522, lograron hacer expresar la voz del *hombre común* en términos de acción colectiva, como demostraciones de la multitud, con un importante grado de conciencia comunitaria inspirada en principios evangélicos, con un propósito de cambiar el orden establecido y de hacerlo pronto y por medios no institucionales. La efervescencia religiosa y comunal estaba ya en esos movimientos de ciudadanos, estudiantes y plebeyos que en los primeros momentos de expansión del protestantismo llevaron, ya entonces, a la mutilación de estatuas, quema de efigies y destrucción de altares a fines de invierno y en la primavera de 1522, incluso antes, pues ¿de qué otro modo podría interpretarse el suceso que hizo que un clérigo crítico con las propuestas de Müntzer fuera capturado en la parroquia de Santa Catalina de Ziwkau el 26 de diciembre de 1520 y, sospechoso de espiar los sermones del predicador, fuera arrojado a las calles cargado con piedras y estiércol, y literalmente cazado por la turba, con gran estrépito y

alboroto, a través de las calles de la ciudad? A duras penas este hombre escapó con vida. Episodios de esta naturaleza, protagonizados por tumultos de personas que se entendían y reconocían como representación de la comunidad, pusieron en serios aprietos a clérigos locales refractarios con el interés común y la espiritualidad evangélica.

Muchas noches las ventanas de los clérigos locales habían sido sacudidas por anónimos defensores de la piedad evangélica y la palabra viva que representaban predicadores como Müntzer. Incluso laicos, inspirados por la palabra de los profetas, se erigían en improvisados predicadores. En una ocasión en Ziwckau, el año en que Müntzer enfervecía a los fieles de Santa Catalina, una mujer llegó a elevarse y predicar desde uno de los púlpitos de la ciudad[62]. Estos incidentes, por supuesto, no se limitaban a los círculos sociales en que se movían hombres como Müntzer y Storch, sino que aludían a episodios en que la gente común se expresaba con más o menos espontaneidad, aunque inspirada por el mensaje comunitario y evangélico. La tensión anticlerical, particularmente canalizada contra monjes, frailes y monjas fue creciendo entre las turbas en los años inmediatamente anteriores a las rebeliones de 1525. En Ziwckau la expulsión de los franciscanos el 2 de mayo de ese año fue una decisión del gobierno municipal bajo la presión del movimiento popular evangélico. En la sesión municipal de ese día la expulsión de los franciscanos no fue siquiera tratada. Lo que preocupaba a las gentes era la actitud que debían tomar a favor o en contra de los campesinos levantados en armas más al Sur y en Erfurt. Hasta entonces los incidentes antifranciscanos habían sido la norma. En febrero de ese año, sin ir más lejos, frailes y monjas habían sido escarnecidos por las calles y el Carnaval de ese año vivió episodios anticlericales muy intensos, adornados por cánticos y coplas satíricas. El caso de Ziwckau no era una excepción. El tren de la comuna urbana actuaba a impulso del vapor del movimiento popular del hombre común. Ese movimiento *desde abajo* no era tan distinto de la llamada *reformation from above* o *ratsreformation*[63], aunque el componente social era fundamental para explicar su alcance, manifestaciones y consecuencias.

Un ejemplo un poco distinto al de Ziwckau lo ofrece la ciudad de Leipzig, donde se dice que el propio Johann Eck vio cómo se clavaban en lugares públicos libelos y pasquines satíricos contra su persona que le impulsaban a eludir los parajes urbanos durante la noche e incluso en alguna ocasión a ocultarse para prevenir posibles daños personales. Incluso cuando la bula pontificia de León X fue hecha pública en febrero de 1521, fue apedreada por las gentes. La ciudad, comenzando por

62. R. W. Scribner, «The reformation as social movement», cit., p. 153.
63. *Ibid.*, p. 155.

sus elites, incorporaba pronto las influencias luteranas. El debate con Eck alimentó la sed de lecturas evangélicas. Sin embargo, en Leipzig, bajo el control de un patriciado de comerciantes, cuanto más radical se hacía el movimiento evangélico menos respaldo recibía de los grupos dominantes. En realidad la rebelión del hombre común aquí debía contar con una negociación más intensa con las elites locales y los grupos dominantes que en otras ciudades como Ziwckau. La conciencia del hombre común emergía en todo caso; sin embargo, lo que difería era la forma, las concreciones y efectos de la capacidad de rebelión. Los insurgentes no ofrecían una sola faz, del mismo modo que Müntzer tampoco fue el único que activó la palabra para propiciar la toma de conciencia comunitaria de gentes de las clases populares.

4. *Conclusión: la «herejía» de Müntzer*

Evidentemente Müntzer fue un hereje en el sentido etimológico del término, es decir, realizó una elección religiosa, pero también lo fue en el sentido más latino, que alude a la idea de disenso y llegó a ser un heterodoxo, esto es, discrepó con el consenso político-eclesiástico e incluso dogmático que iba cuajando en su tiempo en torno a la teología luterana y al principio *cuius regio eius religio*. Ésa es la primera de las conclusiones a que me conduce este análisis y que es preciso subrayar. La segunda se remite al sentido de su heterodoxia, tolerada en el marco del debate germánico de los años finales de la segunda década del siglo XVI y en los primeros de la siguiente, pero intolerable una vez que la efervescencia social se hacía más evidente y la magnitud de las sociedades secretas de elegidos eran más difusas y se iban convirtiendo en potenciales epicentros de rebeldía religiosa y política. Una tercera conclusión aflora del mero hecho de comprobar la intensidad de los lazos establecidos entre Müntzer, sus apóstoles y seguidores.

Gran parte de la vinculación del hombre común con el pensamiento y las propuestas del teólogo de Stolberg procedían del trato directo de las gentes con él y de la intensidad con que éste trasladaba la palabra viva de Dios. Esto permite que recobremos y renovemos nuestro interés en el estudio de la cultura oral y la transmisión verbal de la cultura y la religión. El púlpito, en el caso de Müntzer, se convertía en un eficaz instrumento tanto para reformar la liturgia y la pastoral como para practicar una efectiva proyección cultural sobre las masas populares. El verbo de Müntzer se activaba allí. Su capacidad para articular las *ligas secretas* también estaba ahí, en el contacto personal y el despacho directo de los asuntos. La reforma del hombre común era un movimiento evangélico que subrayaba el poder del púlpito, de la palabra y de los predicadores

conscientes, así como de todos aquellos que transmitían estas informaciones en sus respectivos círculos de sociabilidad. Todo esto ocurría durante el transcurso de los acontecimientos más intensos del conflicto y aún mucho después, contribuyendo a prolongar en el tiempo los efectos de la predicación y el sermón.

Un panfleto difundido entre los rebeldes en 1524 describía cómo un cristiano evangélico reformista se encontró con un judío en una posada, y mantenían juntos una interesante discusión sobre materias de religión. En el panfleto, el tabernero, supuesto autor del texto, quedó tan impresionado de las materias que trataban y lo sutil de los argumentos esgrimidos por las partes que decidió imprimir el texto para beneficio intelectual y espiritual de los lectores[64]. En el caso del panfleto de 1524, la primera transmisión cultural se habría producido en el marco de una conversación privada en una taberna. El texto impreso contribuía a dar un nuevo realce a la transmisión cultural. Este ejemplo, probablemente ficticio a pesar de lo veraz de las discusiones tabernarias de este tipo[65], permite observar la complementariedad del uso de la transmisión oral y escrita de las ideas religiosas. En el marco de la rebelión del hombre común lo que más debió pesar fue la palabra en toda su dimensión, verbal o escrita, pero el ímpetu del sermón de Müntzer, lo que le hacía realmente incendiar los auditorios con su oratoria, era el verbo. Las baladas y salmos también contribuían a activar y extender nociones que estaban en el mismo centro de los principales debates teológicos del momento. Así, la palabra no sólo estaba viva por la percepción que Müntzer tenía sobre la revelación, sino también por el uso que hacían de ella sus apóstoles, oyentes y todos aquellos que cantaban salmos y baladas.

La cuarta conclusión que quiero subrayar se refiere al conocimiento historiográfico del pensamiento müntzeriano y de los eventos en que participó activamente en 1525, así como sobre las fuentes para obtener información veraz sobre estas materias. Los relatos referidos al trágico evento de Frankenhausen, sobre la represión, las últimas palabras de Müntzer y sus actitudes o las de Pfeiffer en Mühlhausen proceden de la pluma de hombres cercanos a Lutero, como el propio Melanchton. Eso hace difícil descubrir al auténtico Müntzer. El libro de Ernst Bloch, editado por primera vez en 1921, sigue siendo hoy una obra fundamental. Lo es a pesar de que adolece de flaquezas importantes en el terreno metodológico y también desde el punto de vista de sus conclusiones. Sin embargo, sus virtudes son más intensas que sus defectos. Entre estos últimos se encuentra su notable esfuerzo, más que discutible, para

64. El episodio ha sido descrito por Scribner («Oral culture and the diffusion of reformation ideas»: *History of European Ideas* 5 [1984], pp. 237 ss.).

65. Scribner (*Ibid.*, pp. 237 ss.) ha estudiado ejemplos de esta naturaleza.

conectar el pensamiento del teólogo profeta alemán con un pensamiento revolucionario, igualitarista y comunalista que habría llegado hasta prácticamente el siglo XX. También en este mismo cargo deben contarse algunas imprecisiones biográficas y un método poco demostrativo. Esto último se convierte también en una de las virtudes de la obra, puesto que hace que la argumentación se apoye más en la reflexión teológica y en el análisis de las propias fuentes del pensamiento müntzeriano. Walter Elliger profundiza en las razones que llevaron a un rebelde religioso hasta la sublevación social y la sedición. Entre ellas subraya la visión del teólogo sobre la vida del cristiano como un seguimiento vital de Cristo en la cruz; el ideal de pobreza colocaría a los más desfavorecidos como más mortificados y, así, cercanos a la cruz y a Dios. Desde la *resistencia pasiva*, el teólogo fue avanzando sus posiciones hasta formular y justificar un deber de *rebelión armada* contra los tiranos sin Dios. Esa ruptura con las elites de la sociedad germánica, que sólo se dio en los momentos cercanos a 1525, separaba ya definitivamente a cuanto significaba Müntzer y el protestantismo evangélico popular respecto de las posiciones del luteranismo, siendo éste legitimador de un orden principesco en el que precisamente se parapetaba de las invectivas de Roma, al tiempo que se proponía disciplinar la disidencia protestante.

Las interpretaciones de Bloch y Elliger ofrecen explicaciones muy diferentes, en muchos casos antagónicas, pero, en ambos casos, más complejas de la que había dado Engels tiempo atrás al presentar la obra de Müntzer como el embrión moderno de la lucha de clases y probablemente mucho más veraces de cuanto fue descrito por hombres que, durante un tiempo, estuvieron cerca de Müntzer, pero en otros se distanciaron diametralmente de sus planteamientos, incluso activaron la represión de lo que Müntzer suponía. En este capítulo Melanchton y el propio Lutero, así como quienes escribían en su nombre, se colocan en una posición de privilegio. Lutero, en varios de sus exhortos al duque de Sajonia y otras diatribas contra Müntzer, atribuía al predicador agustino cobardía para defender sus argumentos en debate mediado por la autoridad civil.

El autor de las *95 tesis* subrayaba la desigual actitud que él había mantenido debatiendo con los representantes imperiales y pontificios con la que sostenía el profeta de Allstedt al rehuir el debate. La propaganda luterana derivaba de la actitud de Müntzer la prueba de la debilidad de los argumentos del teólogo rebelde. Sin embargo, los puntos del contraste formulado por Lutero no eran equiparables, puesto que en los debates de éste con los interlocutores imperiales y pontificios Lutero gozó de la protección del elector imperial Federico de Sajonia, el más poderoso de los príncipes germanos, mientras que Müntzer, a pesar de sus esfuerzos y, muy probablemente por lo contundente y extremoso de sus planteamientos, no logró un apoyo equivalente para su causa y

protección. Al parecer el propio Müntzer en uno de sus últimos escritos, el editado en Núremberg tras su huida de Mühlhausen, rebatía la supuesta valentía de los argumentos de Lutero en la dieta de Worms, proclamando que de haber flaqueado el autor de las 95 tesis, habrían sido los propios nobles germanos los que hubieran acabado con él[66].

Quizá no andaba tan descaminado el profeta de Zwickau, Allsted, Praga, Mühlhausen..., puesto que tiempo después, en su *Carta abierta sobre el libro contra los campesinos*, el propio Lutero, haciendo una reflexión sobre los factores de la rebelión y su auténtico alcance, reconocía que a él mismo, durante el transcurso de los acontecimientos, le asaltaban muchos temores pero dos sobre todos los demás: «una victoria de los campesinos equivalía a que el diablo se nos convirtiera en abad, pero la victoria de los tiránicos príncipes puede representar tener a la madre del diablo por abadesa»[67]. Sea como fuere, aunque el proyecto de Müntzer no lograra cuajar, parece evidente que la sacudida provocada por su verbo fue impresionante, y que los torrentes que caídos del cielo sobresaltaron la *Visión de un sueño*, que experimentó y pintó Albrecht Dürer días después del Domingo de Pentecostés de 1525 prolongaron un desparrame de cataratas, tantas como vivencias de la fe se gestaron en estos años de masacres y luchas religiosas que, más allá de 1525, imprimieron una profunda huella en toda una época confesional de la historia de Europa, así como en la historia del cristianismo posterior a la masacre de Frankenhausen.

BIBLIOGRAFÍA

Basnage de Beauval, H., *Histoire des ouvrages des savants par Mons. Basnage de Beauval docteur en droit*, Rotterdam, 1699.

Bignon, M., *Des prosciptions. Livres quatrième et cinquième* II, Paris, 1820.

Blickle, P., *The revolution of 1525. The German Peasant's War from a new perspective* [1977], Baltimore, 1981.

Blickle, P., «The 'Peasant War' as the revolution of the common man», en R. W. Scribner y G. Benecke (eds.), *The German Peasant War of 1525. New Viewpoints*, London, 1979.

Bloch, E., *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* [1921], Madrid, 1968.

Brady, Th. A., «The common man and the Lost Austria in the West: a contribution to the German problem», en E. I. Kouri y T. Scott (eds.), *Politics and Society in Reformation Europe*, London, 1987.

Bruslé de Montpleincham, J. Ch., *Lucien en belle humeur ou nouvelles conversations des morts* II, Amsterdam, 1694.

66. E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., pp. 56-57.
67. E. G. Rupp, «Lutero y la Reforma en Alemania hasta 1529», cit., p. 62.

Buszello, H., «The common man's view of the State in the German Peasant War», en R. W. Scribner y G. Benecke (eds.), *The German Peasant War of 1525. New Viewpoints*, London, 1979.

Cozk, K., «The socio-economic structure and political role of the suburbs in Saxony and Thuringia in the age of the German Early Bourgeois Revolution», en R. W. Scribner y G. Benecke (eds.), *The German Peasant War of 1525. New Viewpoints*, London, 1979.

Checa, F., *Alberto Durero*, Madrid, 1993.

Delap, J., «Early modern German dialogs on poverty and Paul Rebhun's Klag des Armen Manns»: *Daphnis. Zeitshrift für Mittlere Deutsche Literatur* 22/4 (1993).

Desbordes, J. C., *Histoire des anabaptistes contenant leur doctrine, les diverses opinions qui les divisent en plusieurs sectes, les troubles q'ils ont causez, et enfin tout ce qui s'est passé de plus considérable à leur égard, depuis l'an 1521, jusques à present*, Amsterdam, 1700.

Duch, Ll., «Thomas Müntzer: algunes consideracions sobre el seu pensament»: *Afers* 9 (1990).

Duch, Ll., «Thomas Müntzer: el hombre y su tiempo», introducción a Th. Müntzer, *Tratados y sermones*, ed. y trad. de Ll. Duch, Madrid, 2001.

Dufresnoy, N. L., *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions & les révélations particulières... par M. L'abbé Lenget Dufresnoy*, t. I, Paris, 1751.

Elliger, W., *Leben und Werk*, Göttingen, 1975.

Engels, F., *Las guerras campesinas en Alemania* [1850], Medellín, 1969.

Formey, J. H., *An ecclesiastical history from the birth of Christ to the present time, written originally in French by Mr. Formay, secretary to the Academy of Sciences at Berlin*, vol. II, London, 1766.

Franz, G. (ed.), *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, Gütersloh, 1968.

Gilpin, R., *Daemonologia sacra or a teatrise of Satans temptations in three parts*, London, 1677.

Hsia, R. Po-Chia, *The German People and the Reformation*, London, 1988.

Hsia, R. Po-Chia, *Social Discipline in Reformation Central Europe*, Cambridge, 1992.

Jedin, H., *Manual de Historia de la Iglesia* V, Barcelona, 1966.

Kouri, E. I. y Scott, T. (eds.), *Politics and Society in Reformation Europe*, London, 1987.

Kristeller, P. O., «The role of religion in Renaissance Humanism and Platonism», en H. A. Oberman y Ch. Trinkaus (eds.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, 1974.

Lortz, J., *Historia de la Reforma*, 2 vols., Madrid, 1963.

Massuet, P., *La science des personnes de cour, d'epée et de robe, commencée par Mr. De Chevigni, continuée par Mr. De Limiers et considérablement augmentée par Mr. Pierre Massuet, docteur en médecine*, t. III, Parte I, Amsterdam, 1752.

Mullett, M., *Radical Religious Movements in Early Modern Europe*, London, 1980.

Müntzer, Th., *Tratados y sermones*, ed. y trad. de Ll. Duch, Madrid, 2001.

Oberman, H. A., *Masters of the Reformation. The Emergence of a New Intellectual Climate in Europe*, Cambridge, 1981.

Oberman, H. A. y Trinkaus, Ch. (eds.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, 1974.

Pluquet, F. A. A., *Mémoires pour servir à l'histoire des égaremets de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne ou dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*, t. II, Paris, 1762.

Pollnitz, Ch. L., *Memoirs of Charles Lewis, baron de Pollnitz, being the observations he made in his late travels from Prussia through Poland, Germany, Italy, France, Spain, Flanders, Holland, England &cc. discovering not only the present state of the chief cities and towns but the characters of the principal persons at the several courts* III, London, [2]1750.

Rinckart, M., *Der Müntzerische Bawren-Krieg: ein Lutherdrama in fünf Akten*, Hildesheim, 1991.

Roper, L., «'The common man', 'the common good', 'common women': gender and meaning in the German Reformation commune»: *Social History* 12/1 (1995).

Rupp, E. G., «Lutero y la Reforma en Alemania hasta 1529», en G. R. Elton (dir.), *Historia del mundo moderno* II. *La Reforma, 1520-1559*, Barcelona, 1976.

Sabine, J., *A concise history of the Christian church from the commencement of the saviour to the commencement of the nineteenth century*, London, 1816.

Schaub, M., *Müntzer contre Luther: le droit divin contre l'absolutisme princier*, Paris, 1984.

Scribner, R. W., «Reformation, Carnival and the World turned upside-down»: *Social History* 3 (1978).

Scribner, R. W., «The Reformation as Social Movement», en W. P. Mommsen *et al.*, *The Urban Clases, the Nobilitiy and the Reformation. Studies on the Social History of the Reformation in England and Germany*, Stuttgart, 1979.

Scribner, R. W., «Religion, Society and Culture. Reorientating the Reformation»: *History Workshop Journal* 14 (1982).

Scribner, R. W., «Oral Culture and the Diffusion of Reformation Ideas»: *History of European Ideas* 5 (1984).

Scribner, R. W., *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Oxford, 1994.

Scribner, R. W. y Benecke, G. (eds.), *The German Peasant War of 1525. New Viewpoints*, London, 1979.

Skinner, Q., «Los fundamentos del pensamiento político moderno (2)», en *La Reforma*, México, 1993.

Stalnaker, J. C., «Towards a social Interpretation of the German Peasant War», en R. W. Scribner y G. Benecke (eds.), *The German Peasant War of 1525. New Viewpoints*, London, 1979.

Thinkaus, Ch., «The religious Thought of the Italian Humanists, and the Reformers: Anticipation or Autonomy?», en R. W. Scribner y G. Benecke (eds.), *The German Peasant War of 1525. New Viewpoints*, London, 1979.

Ximénez, F., *Epístolas de San Pablo apóstol, traducidas de la Bulgata e ilustradas con notas sacadas de los santos padres y expositores sagrados, por Don Francisco Ximénez, presbítero, añadidas a las canónicas de los apóstoles Santiago, S. Pedro, S. Juan y San Judas Thadeo. Ilustradas con notas*, Madrid, 1804.

7

LORENZO GONZÁLEZ, EL ÚLTIMO JUDAIZANTE QUEMADO POR EL SANTO OFICIO DE LOGROÑO (SIGLO XVIII)

Marina Torres Arce

El día de 24 de agosto de 1719, Lorenzo González, natural de Bayona (Francia), de unos sesenta años, bautizado y judaizante, salió en auto de fe celebrado en el convento de los dominicos de Logroño. Allí se le leyeron los méritos de su causa y su sentencia para ser después entregado al brazo secular y llevado a la plaza de la ciudad donde fue quemado. Se ganó así este hombre, testarudo y pertinaz, como veremos, el título de ser «el último judaizante quemado por el Santo Oficio de Logroño»[1], pues después de él no tenemos noticias de que en ese tribunal ningún otro reo fuese sentenciado a ser relajado en persona. Con todo, su caso no fue único, sino uno más de los muchos que padecieron los rigores de la última gran ofensiva inquisitorial contra quienes fueron su objetivo principal desde sus orígenes, los judaizantes.

1. *La Inquisición en el siglo* XVIII *y la última gran represión contra los judaizantes*

Durante las tres primeras décadas del siglo XVIII la Inquisición española desarrolló una extensa e intensa actuación represiva cuyo eje central giró en torno a los acusados de ser judíos falsamente convertidos al catolicismo. Prácticamente todos sus tribunales, desde Corte a Llerena, Sevilla, Granada, Valladolid o Logroño, se vieron sacudidos por un renovador fervor antijudaizante con resultados extraordinarios para esa altura del tiempo, que saturaron sus cárceles y salas del secreto

1. El padre F. Fita dedicó un artículo a este caso a principios del siglo pasado en «La Inquisición de Logroño y un *judaizante* quemado»: *Boletín de la Real Academia de la Historia* XLV (1904), pp. 541-460.

e hicieron encender muchas hogueras tras los numerosos autos de fe celebrados[2].

Esta energía demostrada por el Tribunal de la fe en la febril actividad procesal desarrollada en los primeros treinta años del siglo XVIII contrasta con la imagen que la historiografía nos ha ofrecido tradicionalmente de la Inquisición en aquel siglo, según la cual ésta llegó a la centuria ilustrada sumida en un proceso de inexorable decadencia, con sus estructuras socavadas, su marco jurisdiccional fuertemente cuestionado y sin apoyo social, convirtiéndose, en consecuencia, en un aparato crecientemente inoperante e inactivo.

Ciertamente, el inicio del Siglo de las Luces supuso una difícil coyuntura para una Inquisición que arrastraba ya desde mediados del siglo XVII una situación delicada en sus finanzas, en su potencia como agente social y en su posición preeminente en el marco político-institucional del reino. La llegada al trono español de la dinastía borbónica, con su primer equipo de gobierno empeñado en la centralización y fortalecimiento del poder regio, y el desencadenamiento del conflicto sucesorio entre Austrias y Borbones que se resolvió en la guerra de Sucesión española no mejoraron la situación del Tribunal[3]. De hecho, en esos primeros años del siglo XVIII la Inquisición se mostró desestabilizada en su funcionamiento orgánico y replegada en su actuación procesal, mientras su jurisdicción y su papel y posición en el marco institucional del reino se ponían seriamente en entredicho en un clima de falta de entendimiento con el trono y los intereses del gobierno. El enfrentamiento entre el inquisidor general Mendoza y Sandoval con el Consejo de la Suprema, aliado con el Consejo de Castilla y los intereses regalistas de la corona, y la fracasada reforma inquisitorial proyectada por el fiscal general Macanaz marcarían, en buena medida, el inicio y fin de ese período de incertidumbre para la Inquisición[4].

2. F. Bethencourt, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid, 1997, pp. 384-414; J. Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea* III, Madrid, 1986, pp. 91-131; A. Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en la España moderna*, Madrid, 1993, pp. 106-110; T. Egido, «La última gran ofensiva contra los judíos», en B. Escandell Bonet y J. Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* I, Madrid, 1984, pp. 1394-1404.

3. R. García Cárcel, *Felipe V y los españoles. Una visión periférica del problema de España*, Barcelona, 2002; Íd. y M. Albrús Iglesias, *España en 1700 ¿Austrias o Borbones?*, Madrid, 2001; H. Kamen, *La guerra de Sucesión en España*, Barcelona, 1974; Íd., *Felipe V. El rey que reinó dos veces*, Madrid, 2000.

4. T. Egido, «La última gran ofensiva contra los judíos», cit., pp. 1380-1403; Íd., «La Inquisición de una España en guerra», en *ibid.*, pp. 1227-1247; Íd., «La proyectada reforma inquisitorial de Macanaz en su contexto político», en *Mayáns y la Ilustración. Simposio internacional en el bicentenario de la muerte de Gregorio Mayáns* I, Valencia, 1981, pp. 17-28; Íd., «El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII», en

A medida que el conflicto sucesorio español alcanzaba su fin y, más aún, a partir de 1715, cuando a raíz del matrimonio del rey con Isabel de Farnesio se produjo un cambio en la corte y el gobierno favorable a los intereses inquisitoriales, el panorama cambió rotundamente. La Inquisición reaparecería entonces actuando con un intenso y renovado vigor, teniendo además como sus primeras y principales víctimas a los judaizantes.

La preocupación inquisitorial por el problema judaizante, eje central de su papel como tribunal de la fe desde su origen, no había desaparecido ni aún después de que las persecuciones de mediados del XVII pusieran, aparentemente, fin a la amenaza de los falsos convertidos de la ley de Moisés. De hecho, ya desde finales del siglo XVII el Consejo de la Suprema mantenía en alerta a sus tribunales de distrito respecto a la posibilidad de que grupos de posibles judaizantes procedentes sobre todo de Portugal transitasen por territorio español, supuestamente, de camino hacia las juderías europeas[5]. No obstante, a excepción del tribunal de Valladolid donde se mantuvo un ritmo de actividad procesal «nada desdeñable» durante los años de la contienda sucesoria[6], los resultados obtenidos de la vigilancia propugnada desde Madrid fueron, en general, muy escasos. A ello parece que contribuyó no sólo la delicada posición en la que se encontraba el Tribunal durante esa coyuntura, sino también el hecho de que distintas familias conversas estuvieran prestando su apoyo a la causa felipista, granjeándose así la protección de miembros destacados del gobierno y la Corte[7].

En la mayor parte de los distritos inquisitoriales españoles se dio inicio al gran paroxismo antijudaico entre 1715 y 1718, llegando a su

R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* IV, Madrid, 1979, pp. 125-254; J. C. Galende Díaz, «El Santo Oficio durante la Guerra de Sucesión»: *Cuadernos de Investigación Histórica* 11 (1987), pp. 153-162; Íd., «El Santo Oficio y los primeros Borbones (1700-1759)»: *Hispania* 169 (1988), pp. 553-598; H. C. Lea, *Historia de la Inquisición española* I, Madrid, 1982, pp. 357-363; R. López Vela, «La Inquisición a la llegada de Felipe V. El proyecto de cambio en su organización y bases sociales»: *Revista internacional de Sociología* 46 (1988), pp. 63-123; C. Martín Gaite, *Macanaz, otro paciente de la Inquisición*, Madrid, 1975; M. Torres Arce, «Entre los Austrias y los Borbones. La realidad de un tribunal inquisitorial de distrito: Logroño, 1690-1705»: *Hispania* 196 (1997), pp. 731-773.

5. Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), sección Inquisición, Lib. 825, Consejo 18 de enero de 1704. *Ibid.*, Leg. 2.222, exp. 1, Madrid, 6 de mayo de 1706.

6. A. de Prado Moura, *Las hogueras de la intolerancia. La actividad represora del tribunal inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Valladolid, 1996, pp. 71, 111-113, 225; Íd., «La Inquisición de Valladolid y los judaizantes portugueses durante el siglo XVIII: balance de una intensa represión»: *Cuadernos de estudios Sefarditas* 2 (2002), p. 12.

7. J. Martínez Millán, «La persecución inquisitorial contra los criptojudíos en el siglo XVIII. El tribunal de Llerena (1700-1730)», en B. Escandell Bonet y J. Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* III, cit., pp. 557-558.

punto álgido en los años veinte[8]. En el tribunal de Logroño, sin embargo, la represión se adelantó a 1712, siendo entre finales de ese año y 1714 cuando se detuvo a un mayor número de personas acusadas de judaizar en el territorio del norte peninsular bajo su tutela[9]. Lorenzo González fue, junto con ocho miembros de su familia, de los primeros protagonistas de esa acción antijudaizante.

Con ellos, con la nueva persecución desatada contra sus tradicionales enemigos, la Inquisición reafirmaba la relevancia de su papel como garante de la pureza de la fe en el reino, mientras demostraba que su capacidad de acción permanecía inalterada.

2. *La detención de Lorenzo González y su grupo en el camino hacia la «villa grande»*

A principios del otoño de 1713, el tribunal de Logroño avisaba al Consejo de la Suprema Inquisición de la detención en Irún de un grupo de nueve portugueses sospechosos de ser judaizantes que intentaban salir del reino. Éstos eran Lorenzo González, su esposa María Fernández, el hijo de ambos Manuel González, junto a Catalina Herrera, cuñada del matrimonio, sus cuatro hijas Sebastiana, Violante, Gaspara y Ana y su criada, Beatriz de Fragas[10]. Según intuyó primero el comisario de Irún y luego dedujo el tribunal a partir de las primeras declaraciones que les recogió, los detenidos se dirigían a la ciudad francesa de Bayona con intención de profesar allí libremente su fe verdadera.

Sus casos y sus perfiles sirven como perfecto paradigma del conjunto de los hombres, mujeres y niños que sufrieron la acción del tribunal riojano a principios del siglo XVIII bajo la acusación de ser judíos falsamente convertidos al catolicismo. Como ellos la mayoría de los afecta-

8. R. de Lera, «Gran ofensiva antijudía de la Inquisición de Granada, 1715-1727»: *Crónica nova* 17 (1989), pp. 152-153; F. García Ibars, *La represión en el tribunal de Granada, 1550-1819*, Madrid, 1991, pp. 160-161; J. Martínez Millán, «La persecución inquisitorial contra los criptojudíos a principios del siglo XVIII. El tribunal de Murcia (1715-1725)»: *Sefarad, Revista de Estudios Hebraicos, Sefardíes y de Oriente Próximo* XLIX (1989), pp. 315-330; J. P. Dedieu, «Les causes de foi de l'Inquisition de Tolede (1483-1820)»: *Mélanges de la Casa de Velázquez* XIV (1978), pp. 171-172; J. C. Galende Díaz, «El Santo Oficio y los primeros Borbones (1700-1759)», cit., p. 230.

9. M. Torres Arce, *Un tribunal de la fe en el reinado de Felipe V. Reos, delitos y procesos en el Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*, Logroño, 2002, pp. 41-76; Íd., «Los judaizantes y el Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe V», en B. Escandell Bonet y J. Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* III, Madrid, 2000, pp. 657-694.

10. AHN, Inquisición, Leg. 2.223, exp. 3, Logroño, 24 de noviembre de 1713.

dos fueron detenidos cuando, en grupos de entre tres y once integrantes vinculados entre sí por lazos de sangre y amistad, trataban de salir de España. También como Lorenzo y sus parientes, la mayoría de los detenidos eran miembros de primeras o segundas generaciones de familias de origen portugués que, bien desde su país o desde distintos puntos de España a donde previamente se habían trasladado, pretendían salir del reino. Su presencia en tierras del distrito logroñés fue, en consecuencia, meramente coyuntural, al haberlas elegido como camino desde el que cruzar la frontera y dirigirse a Europa.

Concretamente, Lorenzo González declaró ser vecino de Oporto, aunque había nacido en el barrio de Saint Esprit de Bayona, habiendo pasado después a residir a Ciudad del Puerto en Portugal y luego a la localidad gallega de Son, donde se había casado en segundas nupcias con María Fernández, natural de Pontevedra y vecina de Oporto. Como ellos dos, el resto del grupo se declaró residente en Oporto y con naturaleza en distintas localidades bien de Galicia o bien de Portugal.

El destino del grupo, como el de otros muchos conversos peninsulares que se decidieron a cruzar los Pirineos a partir de la segunda mitad del siglo XVII, era el barrio de Saint Esprit en la Bayona francesa[11]. Esa localidad, llamada por la comunidad judaica la *villa grande*, contaba entre sus principales atractivos ofrecer la posibilidad de practicar libremente la fe mosaica. Según declaró el propio Lorenzo, la comunidad judía había firmado en las últimas décadas del Seiscientos una concordia con el gobernador de la ciudad francesa por la cual, a cambio del pago de un feudo de mil pesos anuales para él y de los derechos de bautizo y entierro para la colegiata de canónigos seglares del barrio de Saint Esprit y el cura de San Esteban, se había obtenido el permiso de vivir allí en lo exterior como judíos, teniendo sus casas de congregar donde se juntaban para sus ceremonias y sin la obligación de bautizarse, ni recibir otros sacramentos, ni tampoco de ser enterrados en campo santo[12].

Además, esa población del sudoeste francés estaba estratégicamente situada en las principales rutas transpirenaicas por las que circulaba buena parte del comercio entre la Península, Francia y el resto de Europa, lo que facilitaba que quienes la hubiesen elegido para establecerse pudiesen todavía mantener negocios y contactos con sus socios y parientes en la Península y el resto de Europa[13]. De hecho, un

11. J. Caro Barrosa, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, cit., I, pp. 270-275; III, pp. 58, 82; P. Huerga Criado, *En la raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, 1993, pp. 262-265.

12. AHN, Inquisición, Leg. 2.223, exp. 5, Logroño, 28 de mayor de 1715.

13. P. Huerga Criado, *En la raya de Portugal*, cit., pp. 249-251.

nutrido grupo de los que fueron detenidos en el distrito de Logroño contaba con amigos y familiares que ya residían allí y que, desde tal posición, les habían animado y ayudado a organizar el paso que posibilitaría su reunión en tierras galas. En el caso del grupo de Lorenzo González había sido el hermano de su mujer, Fernando López, quien desde Bayona les había instado a emprender su huida a Francia. Según declarase Catalina Herrera, que era la esposa de Fernando, éste había salido de Oporto hacia San Sebastián y Bayona para cobrar unas letras que le debían, pasando luego con igual motivo a Flandes. De vuelta a Francia, se quedó en Bayona y desde allí había escrito a su familia pidiéndoles que vendiesen todo lo que tuviesen y se fuesen a reunir con él, indicándoles quiénes de sus amigos les asistirían en distintos puntos de su marcha dentro y fuera de España[14].

La organización de fugas como ésta dependía en gran medida de la ayuda y contactos de familiares, amigos, socios... que asistían a los huidos en su trayecto, pero existía además toda una infraestructura de mozos de mulas, arrieros y portadores dedicados al paso clandestino de correo y personas a un lado y otro de la frontera pirenaica. De ellos también se ocuparía la Inquisición, procesándolos como fautores e impedientes de la acción del Santo Oficio.

El tribunal de Logroño tenía bajo su tutela el territorio de Navarra, el País Vasco, la Rioja, gran parte de la actual Cantabria, este de Burgos y norte de Soria, es decir, un área eminentemente costera y fronteriza que propiciaba los contactos con el exterior del reino y que hizo que las labores de vigilancia y supervisión del tránsito de mercancías y personas fuesen primordiales en su actividad y organización. Así, para controlar lo que ocurría en esos espacios bajo su jurisdicción y evitar la entrada de todo aquello que pudiesen atentar contra el orden que la Inquisición defendía, se contó con una red de servidores, comisarios, notarios, familiares y alguaciles, los cuales se habían de encargar, entre otras cosas, de actuar como los ojos y oídos de los inquisidores que servían en la ciudad donde residía el tribunal. A la llegada del Setecientos esa organización de distrito no atravesaba sus mejores momentos. Con un número cada vez menor de integrantes que, además, frecuentemente asumían sus cargos de manera patrimonial y honorífica, la capacidad de la Inquisición de hacerse presente de modo eficaz a lo largo y ancho del territorio bajo su tutela se vio seriamente dificultada. No obstante, aún pudo mantenerse cierta presencia en algunos de esos puntos considerados más vulnerables, que en el distrito de Logroño eran los principales puertos del Cantábrico y localidades como Pamplona o Irún destacadas

14. *Ibid.*, Leg. 2.223, exp. 3, Logroño, 26 de agosto de 1713; *ibid.*, Leg. 5.327, Logroño, 27 de febrero de 1714.

bien por su volumen de población, por ser enclaves comerciales que acogían tablas aduaneras o por los que discurrían las principales vías de comunicación entre Navarra, Castilla y Francia[15]. Fue, de hecho, de resultas de tal presencia como se produjeron la mayoría de las detenciones a sospechosos de ser judaizantes en esos años primeros del siglo, así como de quienes los ayudaban en sus intentos de fuga.

Lorenzo y su grupo fueron detenidos por el juez de contrabando de Irún, tras haberle solicitado el tribunal de Logroño que lo hiciera, usando cualquier excusa, de modo que se les pudiese interrogar sobre sus nombres, apellidos, ocupación, lugar de residencia, así como respecto a su destino y los motivos de su viaje[16]. En el momento que sus declaraciones fueron encontradas contradictorias o sospechosas, su detención pasó a ser apresamiento, quedando ya en manos inquisitoriales el conocimiento de sus posibles causas.

El recelo que producía la llegada a una población de grupos de personas foráneas y la sospecha de que pudieran ser judaizantes que fuera del reino fueron, según los testimonios del propio tribunal de Logroño, los motivos que justificaron las detenciones preventivas que efectuaron los comisarios inquisitoriales asistidos, muy a menudo, por los justicias reales de sus lugares. Sin embargo, un papel sin firma remitido al marqués de Mejorada en 1713 ponía en fuerte entredicho los argumentos con los que los inquisidores justificaban las detenciones, pues en él se denunciaba que las efectuadas ese año por parte de ministros de Santo Oficio de Logroño a diferentes personas tanto en Bilbao como en Hernani, bajo la acusación de que eran judíos, se habían hecho con la única intención de quitarles sus pertenencias. Avisado el inquisidor general de tal denuncia, se pidieron desde Madrid informes al tribunal de Logroño que respondió que tales no eran más que noticias maliciosas que pretendían desacreditar la «justificación y desinterés del Santo Oficio». No cabe duda de que la ambición y corrupción formó parte del perfil de algunos de los hombres que servían a la Inquisición, pero a tenor de lo que recogen las fuentes inquisitoriales, a la mayor parte de los detenidos en estas fechas por sospechas de ser judaizantes no se les pudo confiscar más que la ropa de uso que llevaban y, excepcionalmente, «muy moderada cantidad de dinero y alhajuelas...»[17].

15. M. Torres Arce, *La Inquisición en su entorno. Servidores del Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe V*, Santander, 2000, pp. 111-128.

16. *Ibid.*, Leg. 2.223, exp. 3, Logroño, 24 de noviembre de 1713.

17. AHN, Inquisición, Leg. 2.223, exp. 4, doc. sin fecha. *Ibid.*, exp. 3, Logroño, 25 de febrero de 1713. *Ibid.*, Leg. 2.230, Logroño, 19 de diciembre de 1746.

3. *El largo proceso de Lorenzo González (1713-1719)*

Tras su detención y ante los resultados del interrogatorio, el tribunal inquisitorial dispuso el traslado del grupo de Lorenzo a Logroño. Allí fueron todos retenidos en las cárceles del tribunal, con confiscación de los bienes que llevaban consigo. Mientras se les dieron las primeras audiencias sobre los motivos de su paso por el distrito y se esperaba la información reclamada a otras inquisiciones españolas y portuguesas sobre los reos, éstos ocuparon las llamadas cárceles medias o de familiares[18]. Una vez finalizados esos trámites y considerando factible su culpabilidad, fueron trasladados a las cárceles secretas del tribunal donde permanecieron incomunicados el tiempo que duraron sus procesos.

Tal y como estaba establecido por el procedimiento inquisitorial, se debían juzgar como judaizantes a aquellas personas que practicaran ocultamente la fe judaica bajo la apariencia de ser católicos convertidos. En consecuencia, una de las primeras preocupaciones del tribunal de Logroño en el caso de Lorenzo fue determinar si estaba bautizado o no. En un primer momento el reo dijo no haber recibido ese sacramento, pero luego revocaría tal declaración para relatar que había sido bautizado en 1657 en la parroquia de católicos del barrio de Saint Esprit, al vivir por entonces sus padres en lo exterior como cristianos, bautizando a sus hijos, yendo a misa, confesando y comulgando, mientras en su interior eran judíos y se circuncidaban.

Precisamente, en los casos referentes a judaizantes, la Inquisición tenía por costumbre realizar una inspección médica a los varones para verificar si estaban o no circuncidados, pues tal operación era considerada una prueba de su culpabilidad. Lorenzo, como el resto de los hombres y niños juzgados en Logroño por esos años bajo la misma sospecha, pasó por esa prueba con resultado positivo.

Según estaba dispuesto, una vez iniciada una causa, los inquisidores debían dar tres audiencias ordinarias a cada reo, previo juramento de

18. La documentación referente a los procesos de este grupo en AHN, Inquisición, Leg. 2223, exp. 3, Logroño, 7 de agosto de 1714; *ibid.*, exp. 4, Logroño, 3 de julio de 1714; Logroño, 7 de agosto de 1714; Logroño, 10 de noviembre de 1714; Logroño, 19 de noviembre de 1714; *ibid.*, exp. 5, Logroño, 28 de mayo de 1715; Logroño, 22 de junio de 1715; Logroño, 13 de julio de 1715; Logroño, 15 de agosto de 1715; *ibid.*, exp. 6, Logroño, 16 de marzo de 1715; *ibid.*, exp. 8, recibida Madrid, 6 de abril de 1718; Logroño, 2 de mayo de 1718; *ibid.*, exp. 9, Logroño, 8 de noviembre de 1715; Logroño, 7 de junio de 1719; Logroño, 22 de agosto de 1719; Logroño, 23 de septiembre de 1719; Logroño, 23 de octubre de 1719. AHN, Inquisición, Leg. 2.224, Logroño, 10 de febrero de 1720, recibida Madrid, noviembre de 1721; Logroño, 11 de noviembre de 1723. AHN, Inquisición, Leg. 5.327, Logroño, 29 de noviembre de 1712; Logroño, 27 de octubre de 1713; Logroño, 27 de octubre de 1713; Logroño, 27 de febrero de 1714; Logroño, 15 de mayo de 1714; Logroño 30 de agosto de 1715.

mantener el máximo secreto. La primera de ellas habría de realizarse no más allá de tres días después de efectuada la prisión del reo[19], si bien, la dilación en las comprobaciones necesarias para dar comienzo al proceso o bien la voluntad del tribunal o, justamente lo contrario, su indolencia[20], a menudo dilataron en el tiempo el inicio de dicho trámite. Ese retraso pudo ser hasta de meses, tal y como le ocurriera a Lorenzo que recibió su primera audiencia nueve meses después de haber sido encarcelado, augurando ya esto lo prolongado que llegaría a ser su proceso. El resto de sus familiares, sin embargo, pasó por tal trámite antes de haberse cumplido un mes de su encarcelamiento.

El fin de las audiencias ordinarias era obtener del reo la confesión del delito del que se sospechaba que era culpable. En general, los hombres y mujeres acusados de judaizar en estos años por el tribunal de Logroño se resistieron inicialmente a admitir las culpas que se les imputaban. Al menos en esta fase temprana de sus procesos, en la familia de Lorenzo González, todos menos él negaron las acusaciones que se les hacían. Después, sin embargo, el asunto cambiaría y tarde o temprano la mayoría acabaría admitiendo y confesando los delitos. En general, los miembros más jóvenes del grupo fueron quienes mostraron mayor resistencia a la presión inquisitorial y así las cuatro hijas de Catalina Herrera, todas en torno a los veinte años cuando fueron detenidas, se mantuvieron negativas audiencia tras audiencia durante más de un año, al igual que su primo Manuel, de ventidós años. Por el contrario, Lorenzo desde un principio y su mujer y su cuñada después de su primera audiencia comenzaron a declarar en el sentido que le interesaba al tribunal. Aún con contradicciones y disminuciones, los tres reconocieron su profesión en la fe mosaica, invalidando así los esfuerzos del resto de su parentela. «Con lo que unos testifican contra otros se van sacando sus procesos...», apuntaban los inquisidores de Logroño precisamente al tratar de esta complicidad, y es que, de hecho, fueron las testificaciones de los propios acusados de judeoconversos, en éste y los demás casos afrontados en éste y los demás tribunales inquisitoriales, las que proporcionaron al Santo Oficio el camino más audaz y rápido por el que ir actuando contra estas gentes.

Según declaró Lorenzo, él se le llamaba realmente Abraham Gómez, aunque le dieron el nombre de Lorenzo cuando lo bautizaron, siendo hijo de Jaín Gómez y Raquel Gómez, *alias* Francisca Díaz, natural de

19. H. C. Lea, *Historia de la Inquisición española*, cit., II, pp. 365-366; A. Pérez Martín, «La doctrina jurídica y el proceso inquisitorial», en J. A. Escudero López (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Madrid, 1989, pp. 289-303.

20. J. Martínez Millán, «La persecución inquisitorial contra los criptojudíos en el siglo XVIII...», cit., pp. 557-656.

Madrid, con quien vivió desde los dos años cuando murió su padre. A los veinticinco años Lorenzo se había casado con Sara Gómez Díaz, su prima e hija de Jorge Fernández, hermano de su padre, con quien había tenido tres hijas que murieron de niñas. Dijo en su testimonio que todo ese tiempo que vivió en Bayona había practicado las ceremonias de la ley de Moisés y también luego, cuando pasó a la península. En Son (Galicia), se casó con María Fernández López y de allí pasaron a vivir a Oporto, desde donde habían salido para regresar a Bayona.

La susodicha María Fernández, enferma al poco tiempo de ingresar en prisión, reconoció haber abandonado la ley cristiana y haber hecho ayunos en la observancia de la ley de Moisés a instancias de su madre Violante López[21] y luego de su marido y demás familia. Apuntaba, sin embargo, que «no se apartó de nuestra fe en su corazón...», quizá en busca de una clemencia que de poco le valdría, pues moriría el 5 de noviembre de 1714 en las cárceles inquisitoriales. Antes de morir María recibió la extremaunción, aunque no había sido reconciliada pues, según el tribunal, a pesar de haber declarado sus culpas y de haberse ratificado contra sus cómplices, se la había encontrado «diminuta», es decir, sin haber aclarado satisfactoriamente sus delitos, ni delatado a todos sus cómplices, de manera que, una vez fallecida, se decidió seguir causa en contra de su fama y memoria.

Tras la tercera audiencia y amonestación, el fiscal ponía la acusación formal, si bien el acusado tenía la posibilidad de lograr que después se le dieran más audiencias voluntarias. También el tribunal, en los casos que considerase convenientes, tenía la opción de someter a los reos a audiencias extraordinarias. El número de las dadas difería según el caso y la pertinacia del reo, suponiendo el de Lorenzo uno de los más arduos encontrados por este tribunal. En su caso concreto, el objetivo del tribunal no sería ya obtener la confesión de su herejía, que ya tenía, sino lograr el reconocimiento de sus errores y su reconciliación con la fe católica. Con tal fin, el Consejo de la Suprema determinó en mayo de 1715 que personas eclesiásticas doctas le dieran dos audiencias semanales para que «en vista de lo que respondiese a la pregunta de en qué funda sus errores, le procuren persuadir explicándole con gran claridad las dos venidas del Mesías, para que más fácilmente se desengañe...». Durante los cinco años y medio en que estuvo preso este hombre llegaron a dársele más de setenta audiencias extraordinarias, manteniéndose en todo

21. Según las declaraciones de la mayoría de los reos judaizantes de este tribunal, su introductora en la creencia fue prácticamente siempre una mujer de la familia (la madre, la abuela o una tía). De hecho, ésta fue una costumbre generalizada en esta comunidad. M. A. Bel Bravo, «La mujer judía en la Edad Moderna», en A. Mestre Sanchís y E. Giménez López (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna*, Alicante, 1997, pp. 245-252.

momento pertinaz en la profesión de su creencia mosaica. Ni el tiempo de cárcel, ni los rigores del proceso, ni la persistencia de los inquisidores, parece que fueran capaces de doblegar su inquebrantable fe.

Durante la fase probatoria, iniciada tras la audiencia de acusación, era cuando el tribunal podía recurrir al «jurídico medio de tormentos» con el fin de lograr la confesión definitiva y satisfactoria de los reos con su arrepentimiento. La eficacia de esta práctica se demostró frecuentemente incontestable, pues ante la presión psicológica que suponía la certeza de un dolor físico, añadida al agotamiento, la incertidumbre y el temor experimentados en los largos meses de soledad e incomunicación, la fortaleza de muchos de los hombres y mujeres, hasta entonces inquebrantable, acababa por derrumbarse. En el grupo de Lorenzo todos, excepto la criada confesa Beatriz Fraguas y la difunta María Fernández, sufrieron los rigores del tormento y todos, excepto nuestro protagonista, acabaron por abandonar su actitud negativa y confesaron, admitiendo sus propios delitos y declarando contra todos aquellos con los que compartían culpa. Catalina Herrera, por ejemplo, que había revocado y negado sus primeras declaraciones en las que había admitido sus culpas y delatado a sus cómplices, no pudo resistir ni la primera sesión de tormento y al ser sentada en el potro confesó de sí, de sus propias hijas y demás correligionarios que aún se mantenían negativos, siendo éste un ejemplo claro de cómo el sistema procesal inquisitorial era capaz de romper cualquier tipo de lazos familiares, afectivos y de solidaridad dentro del grupo. Con todo, después de ella, el resto de su grupo acabó igualmente por admitir su culpabilidad.

4. *La sentencia a relajación al brazo secular*

Con las culpas y sus cómplices confesados y ratificados, los procesos y causas de fe eran votados por el tribunal para remitirlos luego al Consejo de la Suprema en espera de su aprobación y de la emisión de la sentencia definitiva, que casi siempre estaba de acuerdo con la dictada por los inquisidores del distrito . Esta sentencia era luego publicada en los autos de fe.

En el siglo XVIII los autos de fe públicos fueron perdiendo la espectacularidad de antaño mientras crecía el número de los llamados autillos o autos particulares, pero aun así, todos ellos mantenían un gran efecto persuasivo, aleccionador y aterrador tanto para el reo como para quienes los presenciaban, y para la sociedad en general que de un modo u otro los llegaba a conocer.

El tribunal de Logroño no suspendió ni una sola causa de este grupo, ni tampoco emitió ninguna sentencia absolutoria. No lo hicieron, como ya se señaló líneas atrás, con María Fernández contra quien se

prosiguió causa contra su fama y memoria una vez muerta, ni tampoco lo harían con su sobrina, Ana López, contra quien se prosiguió la causa a pesar de haberse vuelto loca en las cárceles inquisitoriales, tal y como reconoció el médico del tribunal. Todos, excepto Lorenzo González, fueron votados a salir en un auto de fe que sería celebrado el domingo 13 de octubre de 1715 en el convento de Santo Domingo de Logroño. Ese día recibieron la sentencia que compartirían con muchos de sus supuestos correligionarios penitenciados por esas mismas fechas. Así, estando en forma de penitentes con sambenito de dos aspas, fueron gravemente reprendidos y conminados, debiendo abjurar formalmente o *de vehementi* de sus errores todos salvo la criada Beatriz de Fragas que abjuró de *levi* al considerarse que, en su caso, había sólo indicios leves de culpabilidad de herejía. Esta última fue condenada a destierro del lugar de su naturaleza y a prisión durante tres años, mientras que para el resto de penitentes la reconciliación vino en forma de confiscación de bienes, hábito perpetuo y cárcel en las casas de la penitencia del tribunal por un tiempo de tres años y destierro por seis años y a ocho leguas de Logroño, de Madrid, Pontevedra, Son, Oporto, Ledesma, Vitigudino, Irún y Vitoria, y a veinte leguas de los puertos de mar y secos perpetuamente.

Con las sentencias de reconciliación existía la posibilidad de que el rigor de los castigos impuestos fuese flexibilizado por el inquisidor general, de que las penas fueran conmutadas e incluso suspendidas, según las circunstancias de cada caso. Ninguno de los del grupo estudiado tuvo tal suerte. Tres años después de haber sido sentenciados y mientras Lorenzo seguía todavía en las cárceles del tribunal «impenitente, cada día con más obstinación, sin que aprovechen nada las continuas exhortaciones que se le hacen en las visitas regulares de las cárceles», su hijo Manuel y sus sobrinas, las hijas de Catalina Herrera ya por entonces difunta, solicitaban la dispensa de la pena de prisión en las cárceles de la penitencia, así como licencia para disponer de su modo de vida «por estar viviendo de limosnas y socorros de vecinos». Para su desgracia, ni ésta, ni las demás solicitudes que continuaron enviando en años sucesivos surtieron más efecto que el de ser trasladados en 1719 a las cárceles de la penitencia de Valladolid, desde donde todavía en 1723 seguirían suplicando al inquisidor general el levantamiento de sus penas.

El momento del paso de este grupo de penitenciados al tribunal castellano debió coincidir con el de la votación definitiva de la sentencia de Lorenzo González. En junio de 1719 exponían los inquisidores su desaliento y cansancio ante la actitud de este reo que, después de haberle dado audiencias los religiosos más doctos de la ciudad, de nada le habían aprovechado y «hace cinco años y medio que está preso y pertinaz desde el principio de su causa, ocasionando a este pobre tribunal muchos gastos insoportables y al alcaide gran molestia en su asistencia

y a todos especial mortificación». Un mes más tarde se remitía, por fin, la causa votada desde el Consejo con una sentencia que, confirmando el voto del tribunal, disponía la relajación en persona del reo a la justicia secular con confiscación de bienes.

Si el secreto envolvía toda la tramitación del proceso inquisitorial, la preparación de la ejecución de la sentencia a muerte de la que se encargaría la justicia real también era tratada con suma cautela. Así, sólo diez días antes de la celebración prevista del auto de fe en el que saldría Lorenzo, se avisó de lo que ocurriría al alcaide mayor de Logroño, encargándosele que bajo total secreto trajese de Pamplona o Vitoria al ministro de justicia que tendría que ajusticiar al reo. Los reos inquisitoriales sólo conocían cuál habría de ser su condena previamente al auto en los casos de relajación. Así fue como Lorenzo González supo tres días antes de su ejecución que su sentencia era a morir quemado vivo, si no se reconciliaba antes con la fe católica, «advirtiéndole que si no se convertía a nuestra santa fe antes de su pronunciación, después de ella, aunque pidiese misericordia, no se le podía conceder y que irremisiblemente se ejecutaría su relajación». Incidiendo en tal fin, durante las cuarenta y ocho horas previas al auto el reo estuvo asistido por religiosos que de dos en dos trataron de que renunciase a su fe, ofreciéndole a cambio el agarrotamiento antes de ser quemado su cuerpo. Tras todas estas medidas, Lorenzo lo único que hizo fue aceptar que seguiría la fe católica, pero con la creencia de que la ley de Moisés era buena, con lo que el tribunal mantuvo la sentencia primera.

El día de san Bartolomé, tal y como estaba previsto, se celebró el auto en el que acabarían los padecimientos de este hombre. Como Lorenzo no había manifestado señal de conversión, no hubo necesidad de darle audiencia en la sacristía del convento de Santo Domingo, pasando así directamente a dar lectura pública de los méritos de su causa y su sentencia. Tras ello fue llevado por los ministros reales a la plaza de la ciudad donde fue entregado al alcalde mayor para que diese ejecución a su sentencia de ser quemado vivo. Permaneció Lorenzo obstinado hasta esos instantes, pero tras pasarle el fuego por la cara, su firmeza se disipó. Entonces accedió a convertirse a la fe católica y se confesó dos veces, lo que le valió para que se le diera garrote antes de quemar su cuerpo.

BIBLIOGRAFÍA

Bethencourt, F., *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid, 1997.

Bel Bravo, M. A., «La mujer judía en la Edad Moderna», en A. Mestre Sanchís y E. Giménez López (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna*, Alicante, 1997, pp. 245-252.

Caro Baroja, J., *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Madrid, 1986.
Dedieu, J. P., «Les causes de foi de l'Inquisition de Tolede, (1483-1820)»: *Mélanges de la Casa de Velázquez* XIV (1978), pp. 143-171.
Domínguez Ortiz, A., *Los judeoconversos en la España moderna*, Madrid, 1993.
Egido, T., «La última gran ofensiva contra los judíos», en B. Escandell Bonet y J. Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* I, Madrid, 1984, pp. 1380-1403.
Egido, T., «La Inquisición de una España en guerra», en B. Escandell Bonet y J. Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* I, Madrid, 1984, pp. 1227-1256.
Egido, T., «La proyectada reforma inquisitorial de Macanaz en su contexto político», en *Mayáns y la Ilustración. Simposio internacional en el bicentenario de la muerte de Gregorio Mayáns* I, Valencia, 1981, pp. 17-28.
Egido, T., «El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* IV, Madrid, 1979, pp. 125-254.
Fita, F., «La Inquisición de Logroño y un judaizante quemado»: *Boletín de la Real Academia de la Historia* XLV (1904), pp. 451-460.
Galende Díaz, J. C., «El Santo Oficio durante la Guerra de Sucesión»: *Cuadernos de Investigación Histórica* 11 (1987), pp. 153-162.
Galende Díaz, J. C., «El Santo Oficio y los primeros Borbones (1700-1759)»: *Hispania* 169 (1988), pp. 553-598.
Galende Díaz, J. C., *La crisis del siglo XVIII y la Inquisición española. El caso de la Inquisición toledana (1700-1820)*, Madrid, 1988.
García Cárcel, R., *Felipe V y los españoles. Una visión periférica del problema de España*, Barcelona, 2002.
García Cárcel, R. y Albrús Iglesias, M., *España en 1700 ¿Austrias o Borbones?*, Madrid, 2001.
García Ibars, F., *La represión en el tribunal de Granada, 1550-1819*, Madrid, 1991.
Kamen, H., *La guerra de Sucesión en España*, Barcelona, 1974.
Kamen, H., *Felipe V. El rey que reinó dos veces*, Madrid, 2000.
Huerga Criado, P., *En la raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, 1993.
Lea, H. C., *Historia de la Inquisición española*, 3 vols., Madrid, 1982.
Lera, R. de, «Judaizantes procesados por la Inquisición de Cuenca, 1718-25», en *Conflictos sociales y evolución económica en la Edad Moderna* I. Actas del I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha, Toledo, 1988, pp. 261-268.
Lera, R. de, «Gran ofensiva antijudía de la Inquisición de Granada, 1715-1727»: *Crónica nova* 17 (1989), pp. 147-170.
Lera, R. de, «La última gran persecución inquisitorial contra el criptojudaísmo: el tribunal de Cuenca, 1718-1725», en J. A. Escudero López (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Madrid, 1989, pp. 805-838.
López Vela, R., «La Inquisición a la llegada de Felipe V. El proyecto de cambio en su organización y bases sociales»: *Revista Internacional de Sociología* 46 (1988), pp. 63-123.

Martín Gaite, C., *Macanaz, otro paciente de la Inquisición*, Madrid, 1975.
Martínez Millán, J., «La persecución inquisitorial contra los criptojudíos en el siglo XVIII. El tribunal de Llerena (1700-1730)», en B. Escandell Bonet y J. Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* III, Madrid, 2000, pp. 557-656.
Martínez Millán, J., «La persecución inquisitorial contra los criptojudíos a principios del siglo XVIII. El tribunal de Murcia (1715-1725)»: *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos, Sefardíes y de Oriente Próximo* XLIX (1989), pp. 307-363.
Pérez Martín, A., «La doctrina jurídica y el proceso inquisitorial», en J. A. Escudero López (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Madrid, 1989, pp. 279-322.
Prado Moura, A. de, *Las hogueras de la intolerancia. La actividad represora del tribunal inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Valladolid, 1996.
Prado Moura, A. de, «La Inquisición de Valladolid y los judaizantes portugueses durante el siglo XVIII: balance de una intensa represión»: *Cuadernos de Estudios Sefarditas* 2 (2002).
Torres Arce, M., «Entre los Austrias y los Borbones. La realidad de un tribunal inquisitorial de distrito: Logroño, 1690-1705»: *Hispania* 196 (1997), pp. 731-773.
Torres Arce, M., «Los judaizantes y el Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe V», en B. Escandell Bonet y J. Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* III, Madrid, 2000, pp. 657-694.
Torres Arce, M., *La Inquisición en su entorno. Servidores del Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe V*, Santander, 2000.
Torres Arce, M., *Un tribunal de la fe en el reinado de Felipe V. Reos, delitos y procesos en el Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*, Logroño, 2002.

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Mar Marcos es doctora en Historia y profesora titular de Historia Antigua en la Universidad de Cantabria. Ha realizado estudios postdoctorales en la Universidad de Oxford (1990-1992) y ha sido Visiting Scholar en Wolfson College (1998). Ha publicado numerosos artículos sobre la historia del cristianismo antiguo, el monacato y la historia de las mujeres, y colaborado en varios libros, entre ellos: *La mujer en los orígenes del cristianismo* (2005); *Historia del cristianismo* I. *El mundo antiguo* ([3]2006); *María Magdalena: De apóstol a prostituta y amante* (2007); *L'endvinació al món clàssic*, Palma, 2007. Dirige el proyecto de Investigación sobre «Pluralidad religiosa y conflicto en el Imperio romano (siglos III-V): convivencia y exclusión», del que ha publicado, junto con J. Fernández Ubiña, «Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano»: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejo XVIII (2007), y con R. Teja, «Tolerancia e intolerancia religiosa en el Mediterráneo antiguo: temas y problemas»: *Bandue* 2 (2008). Es miembro del Comité Ejecutivo de la Sociedad Europea para el Estudio de las Religiones (EASR) y miembro del Comité de Dirección de la Women Scholars Network de la Sociedad Internacional para la Historia de las Religiones (IAHR).

Ramón Teja es catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Cantabria y ha ejercido como docente con anterioridad en la Universidad Complutense de Madrid y en las de Salamanca y Murcia, y como profesor invitado en numerosas universidades italianas. Ha dedicado la mayor parte de su actividad investigadora al estudio de las fuentes cristianas de la Antigüedad y a la evolución del cristianismo en el contexto de la historia social, económica e ideológica del Imperio romano y bizantino. Entre sus publicaciones cabe mencionar la monografía *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo* (1999) y la colaboración en el libro colectivo, coord. por M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña, *Historia del cristianismo* I. *El mundo antiguo* ([3]2006). En la actualidad dirige la «Colección de Vidas» que publica la editorial Trotta. En 2002 fue nombrado doctor *honoris causa* por la Universidad de Bolonia y es presidente honorífico de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (SECR).

Juana Torres es doctora en Filología Clásica por la Universidad de Salamanca con la tesis titulada *La mujer en la epistolografía griega cristiana, siglos IV-V: tipología y praxis social*. Desarrolló un Proyecto de investigación en la Universidad de

Roma «La Sapienza», disfrutando de una beca posdoctoral (FPI), y en la actualidad es profesora titular de Filología Latina en la Universidad de Cantabria. Sus líneas de investigación son: la mujer en los Padres de la Iglesia, conflictos político-eclesiásticos e intolerancia religiosa en la Antigüedad. Entre otros, es autora de los siguientes trabajos: *Los Padres de la Iglesia. La sabiduría de sus textos* (2000); *Raúl Glaber. Historias del primer Milenio*, ed. revisada, traducción y comentario (2004); «El protagonismo de las primeras mártires cristianas», en *La mujer en los orígenes del cristianismo*, ed. I. Gómez Acebo (ed.), 2005; «Ambiciones episcopales en época de Juan Crisóstomo: Geroncio de Nicomedia entre Oriente y Occidente», en *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*: *Studia Ephemeridis Augustinianum* (Roma) 93/2 (2005); «La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos», en *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.) Anejos de *Ilu*, Universidad Complutense de Madrid, 2007.

Silvia Acerbi es investigadora de la Universidad de Cantabria, donde se doctoró en Historia Antigua bajo la dirección de Ramón Teja tras haber cursado Filología Clásica en la Universidad de Bolonia. Ha disfrutado de numerosas becas postdoctorales en prestigiosas Universidades europeas (Tubinga, Heidelberg, Roma, Berlín). Es autora de cuatro monografías, entre las que se encuentran *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella tarda antichità: il II concilio di Efeso (449)* (2001) y *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum Epistularum* (Madrid, 2006), y de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales. Dirige un proyecto de Investigación sobre «La ruptura entre Oriente y Occidente al final de la Antigüedad: Roma, Constantinopla y las *Ecclesiae Separatae* (siglos V-VII)» y, en colaboración con la Universidad de Bolonia, una acción integrada sobre «The Town in Italy and Spain between Late Antiquity and Early Middle Ages: The Ostrogothic Ravenna and the Visigothic Toledo, Two Models of 'Imperial Capital'».

Giorgio Vespignani es investigador de civilización bizantina en la Alma Mater Studiorum (Universidad de Bolonia). Participa en varios proyectos de investigación dirigidos por la Cátedra de «Historia bizantina» de la misma Universidad (prof. A. Carile) y en colaboración con la Universidad de Cantabria. Su investigación se centra en la ideología política bizantina, sobre todo a través del ceremonial imperial del circo, las instituciones políticas de Italia durante el gobierno romano-oriental (siglos VI-XI), el desarrollo de las instituciones políticas de Venecia, desde Bizancio hasta la *Signoria* y la herencia de la ideología política bizantina tras la caída de Constantinopla (1453) en Italia hasta el final del siglo XV. Es autor de varios artículos y monografías, entre ellas: *Il circo di Costantinopoli Nuova Roma* (2001). Forma parte del Comité de Redacción de la revista *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, Universidad de Bolonia-Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo de Spoleto, y del Comité Científico de la revista *Erytheia. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos*, Universidad Complutense de Madrid-Asociación Cultural Hispano-Helénica.

Susana Guijarro González es doctora en Historia y profesora de Historia Medieval en la Universidad de Cantabria. Ha sido Visiting Scholar en el Departamento de Historia de la Universidad de Michigan (Estados Unidos) entre 1993 y 1995. Su investigación se ha centrado en la transmisión social del conocimiento

(escuelas, universidades y bibliotecas) en la Edad Media, así como en la cultura y carreras eclesiásticas del clero de las catedrales castellano-leonesas entre los siglos XI y XV. Es autora, entre otros, de los artículos «Masters and Schools in the Castilian Cathedrals During the Spanish Middle Ages»: *Medieval History* (*Headstart History, Oxford*), 4 (1994), y «Libraries and Books Used by the Cathedral Clergy in Castile During the Thirteenth Century»: *Hispanic Research Journal* (Queen Mary and Westfield College, University of London), II/3 (2001), y del libro *Maestros, escuelas y libros. El universo cultural de las catedrales en la Castilla medieval* (2004). Ha colaborado en monografías colectivas sobre aspectos diversos de la cultura medieval hispana, tales como *Pensamiento y cultura medieval. Homenaje al profesor Horacio Santiago Otero*, 2 vols., coord. por J. M. Soto Rábanos (1998) y «La enseñanza en la Edad Media», en *X Semana de Estudios Medievales de Nájera* (2000). En la actualidad dirige el proyecto de investigación del Plan Nacional de I+D que lleva por título *Cultura, poder y redes sociales en la Castilla medieval: el clero de la Catedral de Burgos (siglos XIV-XV)*.

Tomás A. Mantecón Movellán es profesor titular de Historia Moderna en la Universidad de Cantabria. Ha sido Visiting Member del Darwin College en la Universidad de Cambridge (1995 y 1996), Guest Lecturer de la Erasmus Rotterdam Universiteit (1997) e investigador invitado en la Università degli Studi di Napoli Federico II (2007). Desde 1998 es miembro del General Board de ESTER (European School for Training in Economic and Social Research). Es autor de libros como *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria* (1990), *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen* (1997) o *La muerte de Antonia Isabel Sánchez* (1998). Entre sus publicaciones se cuentan aportaciones a obras colectivas como *Pardon in Anthropology and History* (1999), *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna* (2002), *Crimes, Punishment and Reform in Europe* (2003), *History of Social Control* (2004), *Conflicto, violencia y criminalidad en Europa y América* (2004), *L'erreur judiciaire. De Jeanne d'Arc à Roland Agret* (2004), *Villes atlantiques dans l'Europe occidentale du Moyen Âge au XXe siècle* (2006), *Les sociétés au 17e siècle. Angleterre, Espagne, France* (2006), *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate* (2008).

Marina Torres Arce es doctora en Historia por la Universidad de Cantabria y actualmente investigadora contratada (programa Juan de la Cierva) en la Universidad de Valladolid. Ha realizado sus estudios postdoctorales en las Universidades de Leicester (Reino Unido), Catania (Italia) y Roma 3 (Italia). Dedica su actividad investigadora al estudio de la Inquisición española moderna, como tribunal de la fe, institución del reino y agente social en distintas realidades sociales y políticas de la monarquía hispánica (España-Italia) durante los siglos XVII y XVIII. Ha publicado tres monografías, diversos artículos y participado en varias obras colectivas nacionales e internacionales. Entre sus publicaciones más recientes están: *Inquisición, regalismo y reformismo borbónico. El tribunal de la Inquisición de Logroño a finales del Antiguo Régimen* (2006), «L'Inquisition et le contrôle du monde urbain du nord de l'Espagne dans la seconde moitié du XVIIIe siècle», en G. Saupin (dir.) *Villes atlantiques dans l'Europe occidentale du Moyen Âge au XXe siècle* (2006), e «Inquisición, jurisdiccionalismo y reformismo borbónico. El tribunal de Sicilia en el siglo XVIII»: *Hispania* 68/229 (2008).

ÍNDICE GENERAL